



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# La vigencia del sujeto en la escritura

Autor:

Camauër, Solange

Tutor:

Cragnolini, Mónica B

2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

# **La vigencia del sujeto en la escritura**

Tesis de doctorado\*

Doctoranda: Lic. Solange Camauër

Directora: Prof. Dra. M. B. Cragolini

---

\* La investigación y redacción de la tesis se realizó con el auspicio de la Beca de Doctorado (508/06) otorgada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires

## ÍNDICE

I.	Introducción y formulación de hipótesis: la influencia de Nietzsche en las teorías contemporáneas de la subjetividad.....	p. 3
II.	Géneros narrativos, producción de autores.....	p. 24
III.	Paul Ricoeur: el mundo recobrado.....	p. 73
IV.	Giorgio Agamben: reivindicación de la potencia.....	p. 206
V.	Entre Ricoeur y Agamben, la narración del ‘resto’.....	p. 228
VI.	Textualidad subjetiva.....	p. 242
VII.	La vigencia del sujeto en la escritura.....	p. 259
VIII.	Bibliografía.....	p. 268

# I

## INTRODUCCIÓN Y FORMULACIÓN DE HIPÓTESIS: LA INFLUENCIA DE NIETZSCHE EN LAS TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LA SUBJETIVIDAD

La filosofía de Nietzsche marca un hito de ruptura en cuanto a los planteos modernos en torno a la cuestión de la identidad. A partir de su reflexión, la categoría de ‘yo’ queda deconstruida hasta revelarse como un ‘error útil’, una ‘ficción reguladora’ o ‘construcción del pensar’ que permite simplificar, separar, jerarquizar la multiplicidad de fuerzas en constante devenir que constituyen al sí mismo, a la vez que insta una cierta calculabilidad u orden -provisorio y siempre reformulable- del mundo<sup>1</sup>.

La insoslayable meditación nietzscheana ha marcado un rumbo en la reflexión contemporánea relacionada con la cuestión de la subjetividad y el esfuerzo de muchos filósofos se ha centrado en investigar al sujeto asumiendo su ‘inesencialidad’. Las elaboraciones más actuales están signadas por la intención de ampliar el campo de exploración e incluir el cuerpo, las emociones, el cambio (temporalidad), las flaquezas de la razón calculadora y a los otros en la reflexión en torno al sujeto. Resumidamente, las teorías más actuales proponen concebir al sujeto como un sujeto en tránsito: la subjetividad es pensada en tanto devenir en el que la consistencia del sí mismo se revela no ya como fundamento o substancia sino, por el contrario, como un proceso que incluye la desapropiación o desubjetivación del sí mismo.

---

<sup>1</sup>Escribe Nietzsche como parte de uno de sus Fragmentos Póstumos: ‘Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no les concedo que sea el ‘yo’ (*Ich*) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como una *construcción del pensar*, construcción del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘finalidad’, ‘número’: sólo como *ficción reguladora (regulative Fiktion)* gracias a la cual se introduce y se imagina un especie de constancia, y por tanto de ‘cognoscibilidad en un mundo del devenir...’ (*Fragmentos Póstumos en torno al Sujeto, NF 1885-1889,2 (158), KSA 12. p.143 trad.: M.B. Cragolini, ficha de seminario ‘Máscaras e identidad en la filosofía de Nietzsche: aproximaciones actuales’, UBA, Segundo cuatrimestre de 2000*).

Paul Ricoeur y Giorgio Agamben resultan paradigmáticos en este sentido, puesto que la reflexión de ambos asume el devenir del sujeto, su falta de fundamento último sin que por ello dejen de proponer, en la forma de la atestación<sup>2</sup>, una topografía de la subjetividad y el medio lingüístico en que esa subjetividad puede rastrearse, comprenderse o alcanzar cierta densidad. Las nociones de ‘dialéctica *idem/ipse*’<sup>3</sup> e ‘identidad narrativa’, en el caso de Ricoeur y de ‘resto’<sup>4</sup> y ‘testimonio’, en el caso de Agamben, son los conceptos clave que serán estudiados, junto a otras nociones (autobiografía, autoficción, novela, testimonio) en esta tesis con el fin de explorar las posibilidades actuales de reflexión y escritura en torno al sujeto.

Ahora bien, a pesar de las intenciones de ampliación en la consideración actual de la subjetividad, las teorías filosóficas pueden aún correr el riesgo de esquematizar la identidad y recaer en fórmulas que expliquen al sí mismo enunciando sistemas simplificados que se tornen esbozos de fundamento,

---

<sup>2</sup> La atestación (creo-en) definiría el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica en tanto que se opone a la certeza del saber último sin recaer en el mero saber de la doxa (creo-que); en el caso del sujeto deviniente, la atestación propicia ‘un poder decir’ acerca de ciertos rasgos, motivaciones, cualidades del sujeto sin que éstos se propongan como fundamento último. La cuestión de la atestación puede confrontarse en el prólogo del libro de Ricoeur, *Soi-même comme autre*, Paris, Éditions du seuil, 1990, trad. española *Sí mismo como otro*, trad.: A. Neira Calvo, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1996.

<sup>3</sup> Ricoeur ha planteado el dilema de la identidad entre los polos de la invariancia y de la subjetividad puramente cambiante y escribe: “El dilema desaparece si la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre la identidad substancial o formal y la identidad narrativa.” *Temps et récit. III: le temps raconté*, Paris, Éditions du seuil, 1985, trad. española *Tiempo y Narración III, el tiempo narrado*, trad.: A. Neira, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1995, p. 998.

<sup>4</sup> La noción de ‘resto’ es planteada por Agamben de la siguiente manera: ‘El yo se produce como resto en el doble movimiento –activo y pasivo– de la autoafección. Por esto la subjetividad tiene constitutivamente la forma de una subjetivación y de una desubjetivación, por eso es, en lo íntimo, vergüenza.’ *Quel che resta dei Auschwitz. L’archivio e il testimone. Homo sacer III* Torino, Bollati, Boringhieri, 1998, trad. española *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, trad.: A. Gimeno Cuspirena. Valencia, Pre-textos, 2002, p.117.

prescripciones, metas o meras representaciones<sup>5</sup>. Las tendencias universalizantes de la escritura filosófica, el uso de la tercera persona ('el' hombre), el ocultamiento del filósofo en su prosa corren el riesgo de entronizar un Yo aún incluyendo aspectos no considerados hasta el momento.

Pensadores como Nietzsche, Ricoeur, Agamben y también Deleuze, Foucault y Barthes han dedicado buena parte de su reflexión a la literatura<sup>6</sup> puesto que la ficción y la escritura testimonial se presentan como medios en los que la subjetividad puede desplegarse sin temer el uso de la primera persona y el nombre propio, sin temer el cambio, la contradicción, el cuerpo, las minucias de la vida cotidiana, los espejismos de la razón calculadora y la voluntad, sin temer el desborde de las pasiones. Estos filósofos exploran la narratividad como medio de comprensión y configuración subjetiva. Por ejemplo, escribe Ricoeur:

En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto no es más que una ilusión substancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones.<sup>7</sup>

Así, la narración no se presentaría como un mero conjunto de recursos retóricos y compositivos en los que la subjetividad quedaría reflejada como en

---

<sup>5</sup> 'Representar', 'representación' son conceptos que implican desdoblamiento de operaciones y objetos, el prefijo 're' marca la modalidad duplicativa de la acción y 'presentar' supone traer algo (una imagen semejante a lo representado, por ejemplo) frente a alguien (que se pone en el centro de la escena como representante del ente. Tomo en cuenta aquí las afirmaciones de Heidegger y Barthes de 'representación'. Escribe Heidegger: 'Esta objetivación se realiza en un re-presentar, que apunta a traer ante sí a todo ente, de modo que el hombre calculante puede estar seguro, es decir cierto, del ente.' (*La Época de la Imagen del Mundo*, trad.: A. Wagner de Reyna, Santiago de Chile, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958. p.35). Y Barthes: "La representación es precisamente eso: cuando nada salta fuera del marco, del cuadro, del libro, de la pantalla." (*El placer del texto y la lección inaugural*, trad.: N. Rosa y O. Terán, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008, p.75).

<sup>6</sup> Empleo aquí el término 'literatura' para referirme, exclusivamente, al campo de la ficción e, incluso, a la poesía, sin desconocer que el término puede abarcar toda producción fijada por la escritura.

<sup>7</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y Narración* vol. III, *op.cit.*, pp. 997, 998.

un preciso espejo sino que la narración, en tanto medio lingüístico en el que se estructura la subjetividad, sería una forma de des-velamiento<sup>8</sup> en la que la subjetividad, al encontrar el medio para decirse, se sustrae en el acontecimiento del decir mismo.

Ahora bien, si algunos de los filósofos estudiados proponen la narración como medio de configuración subjetiva, habrá que distinguir entre los géneros (especialmente los que tienen al yo como epicentro narrativo –autobiografía, novelas en primera persona, autoficciones y testimonios) aquel que pueda revelar con mayor minuciosidad aspectos de la configuración subjetiva pero también habrá que interrogarse acerca de cuál sería la forma en que la filosofía puede escribir acerca de la subjetividad. Uno de los objetivos teóricos de este trabajo es explorar las posibilidades de una escritura filosófica que no limite su procedimiento discursivo al encadenamiento causal de premisas, la deducción, la derivación de todas las consecuencias de las afirmaciones propuestas, la previsión de virtuales objeciones, el empleo velado de metáforas, el ocultamiento del filósofo en su prosa, el orden, la coherencia argumentativa, sino una escritura ensayística que se proponga decir la subjetividad teniendo en cuenta la tensión entre ser y no ser. El uso exclusivo de los recursos propios del discurso filosófico mencionados podría, precisamente, bosquejar, en la temática de la subjetividad, un estereotipo o mero croquis del sujeto deviniente. La literatura funcionaría, en este caso, como una suerte de contralor de la filosofía

---

<sup>8</sup> La noción heideggeriana de *áletheia*, en tanto des/ocultación, puede, en esta primera parte, ayudar a la comprensión de la noción de una subjetividad que al descubrirse (en la narración), simultáneamente, se sustrae.

en tanto reserva de recursos estilísticos dado que la libertad metafórica, la mayor libertad referencial y demostrativa provee a la literatura de ficción de cierta independencia de los valores de verdad y falsedad<sup>9</sup>. Se intentará explorar, entonces, la práctica de una escritura filosófica que cuente y disponga de algunas de las estrategias propias de la literatura para verificar si es posible sostener la indagación en torno al sí mismo sin recaer en dogmatismos para que la escritura alcance también el ritmo del devenir subjetivo<sup>10</sup>. El género ‘ensayo’ será considerado tanto en sus aspectos formales (recursos estilísticos), en sus diferencias y semejanzas con la escritura de ficción y la redacción clásica de la filosofía pero también como sinónimo de subjetividad en cuanto densidad provisoria, cruce de fuerzas que constituyen al sí mismo<sup>11</sup>. Las investigaciones relativas a la indagación en torno a la subjetividad situadas en el cruce entre filosofía y literatura propiciarían el desarrollo del concepto ‘textualidad subjetiva’ en el que se integrarán y profundizar las nociones claves de ‘identidad

---

<sup>9</sup> Por supuesto que no se dejarán de señalar aquellos rasgos limitados de la ficción, sus imposibilidades y también sus propias tendencias universalizantes puesto que los personajes en trama, aún con nombre propio, pueden tornarse modelos, idealizaciones. También se buscará explorar el género del ensayo como un género que evita la tradicional escisión entre palabra poética y palabra pensante puesto que, como dice Agamben en *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, trad. española *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad.: T. Segovia, Valencia, Pre-textos, 2001, p.12: “...toda auténtica intención poética se vuelve hacia el conocimiento, así como todo verdadero filosofar está siempre vuelto hacia la alegría.”

<sup>10</sup> Aquí no se busca hacer un catálogo de las referencias o estudios que los filósofos hacen de autores literarios sino ponderar cómo la prosa filosófica puede valerse de recursos reservados tradicionalmente a la ficción (aforismos, metáforas, alegorías, uso de la primera persona del singular, producción de imágenes, búsqueda de ritmo, ironía etc.).

<sup>11</sup> Aquí se podría investigar si las aparentemente perimidas categorías de ‘forma’ y ‘contenido’ deparan aún potencialidades que amplíen la noción de identidad; preguntarnos acerca de la forma más plena en que se puede escribir acerca de la subjetividad no es meramente una apelación retórica sino la búsqueda de una prosa que, precisamente, distinga y expanda la multiplicidad constitutiva del sí mismo. La original obra de Imre Kertész, *Yo, otro crónica del cambio* (trad., A. Kovacsics, Barcelona, Acantalilado, 2002), es un excelente ejemplo en el que la forma –fragmentada, asociativa, acrónica- acompaña una meditación acerca de la identidad pensada como duda u oscilación y que, por eso mismo, hace difícil la ubicación del texto en cualquiera de las categorías tradicionales de las escrituras del Yo.

narrativa' (Ricoeur) y 'testimonio' / 'resto' (Agamben), con el fin de explorar las coincidencias y discrepancias entre ambas posiciones e indagar el alcance que las narraciones y, en especial, el testimonio tienen en cuanto a la posibilidad de decir la subjetividad.

Una cuestión subsidiaria pero no por eso menos importante se propondrá al finalizar el trabajo: es la de la recepción de los textos en cuanto a la modulación subjetiva de los lectores de textos filosóficos y literarios y el riesgo de que la subjetividad quede fijada como un estéril croquis a partir del cual no se podría reflexionar acerca de la propia subjetividad. Circunstancias económicas, sociales y políticas han dejado a miles de argentinos sin posibilidad de leer o escribir y por eso muchos ciudadanos han sido excluidos del discurrir filosófico y literario, aún cuando, eventualmente, el tema del desamparo sea tomado como objeto de interés tanto para la filosofía como para la literatura. Filosofía y literatura podrían, solapadamente, excluir de su práctica y consideración a aquellos que apenas pueden acceder a la lectura y la escritura operando así una pro/prescripción no sólo social sino también intelectual: intelectuales que escriben para 'intelectuales' (entendidos como clases medias letradas) podrían no estar considerando aspectos fundamentales que deberían integrarse en las teorías en torno al sujeto y también en la construcción de personajes de ficción<sup>12</sup>, formando así un modelo limitado de sujeto.

---

<sup>12</sup> Aludo a la noción de 'Identidad narrativa' desarrollada por P. Ricoeur. Teniendo en cuenta que para Ricoeur, la interpretación de textos de género diverso es la clave para que la narración opere como solución de la antinomia cogito/anticogito, podríamos preguntarnos qué ocurre, precisamente, con aquellos que acceden sólo a fragmentarias narraciones orales y que no pueden ejercitarse en el arte de la interpretación.

Varios años de coordinación de talleres literarios y de reflexión con personas que han vivido en la calle o que se encuentran en riesgo habitacional grave me permiten afirmar que, aún en condiciones extremas y con bajos índices de alfabetización, los sujetos pueden recobrar vigencia en sus escritos, devenir sí mismos en prácticas concretas de lectura y escritura<sup>13</sup>. Por otra parte, el trabajo social en el que predominó la práctica de la lectura y de la escritura me ha permitido enriquecer la consideración teórica en torno a la subjetividad. Podrían anotarse varios motivos por los cuales los sujetos quedan excluidos del lenguaje: biopolíticas de hambre, de empobrecimiento educativo, la proliferación del palabrerío mediático impiden a muchas personas poder componer una identidad entendida, incluso, como ‘ficción útil’. La represión política, económica y discursiva lleva a los sujetos a una suerte de disgregación corporal y lingüística, a una imposible disponibilidad de sí en la que el sujeto es testigo ciego, sordo y mudo de su propia disgregación, deviniendo, escasamente, soporte material de una vida que sólo se manifiesta en sus rasgos más elementales: biología y palabra desarticulada<sup>14</sup>. Aún así, hay allí acontecimiento humano, huellas de subjetividad anhelante, sorprendentes posibilidades de construcción discursiva de la subjetividad por medio de prácticas concretas de lectura y escritura. Por estas razones, anexo a este trabajo, se presentará un programa que me propongo llevar a cabo en diferentes instituciones<sup>15</sup> con el que se ejercitaría concretamente

---

<sup>13</sup> El trabajo al que refiero se realiza en Asociación Civil Diagonal ([www.diagonal.org.ar](http://www.diagonal.org.ar)); en el último capítulo de esta presentación se adjunta el programa de prácticas de lectura y escritura y la fundamentación teórica que lo sustenta.

<sup>14</sup> Las reflexiones aristotélicas referidas al alma vegetativa, sensitiva y racional aún podrían emplearse para pensar acerca de la mentada disgregación.

<sup>15</sup> Las instituciones posibles son las escuelas, las cárceles, organizaciones no gubernamentales, bibliotecas, escuelas para adultos, hogares de tránsito, etc.

la noción de ‘textualidad subjetiva’ a fin de que los ciudadanos recuperen pertenencia subjetiva y derechos civiles.

En una suerte de dialéctica entre filosofía y literatura -que no pretende resolverse en síntesis-, las hipótesis (conectadas entre sí) que se intentan poner a prueba en este texto son las siguientes:

-El conocimiento en torno a la cuestión de la subjetividad puede ampliarse evitando el riesgo de la esquematización substancialista si los desarrollos relativos a la identidad propuestos por la filosofía y la literatura no se excluyen mutuamente (puesta a prueba del concepto de ‘textualidad subjetiva’ y de las consideraciones estilísticas de la filosofía y la literatura).

-El sujeto adquiere cierta densidad subjetiva en sus prácticas de lectura y escritura y puede experimentarlas como núcleos de configuración si no queda preso de teorías que tiendan a esquematizar la multiplicidad subjetiva, si no queda preso de los mandatos tipificados de los géneros discursivos, las prescripciones de la gramática y de teorías narrativistas que puedan simplificar la multiplicidad deviniente del sí mismo.

-El género testimonial, entre los géneros que tienen a la primera persona del singular como eje de enunciación, es el que permite observar con más claridad el devenir del yo en el lenguaje (movimientos de subjetivación-desubjetivación).

-El concepto de ‘identidad narrativa’, propuesto por Ricoeur, y la noción de ‘resto’, propuesta por Agamben, se reunirán en el concepto de ‘textualidad subjetiva’, concepto que da cuenta de cómo el sujeto se constituye

narrativamente a la vez que, y paradójicamente, puede y no puede aprehender algo de sí mismo en el medio lingüístico.

-La inclusión, en la reflexión filosófica y en la creación literaria, de las prácticas de lectura y escritura que realizan las personas que, por circunstancias económicas, políticas y sociales, parecen casi completamente excluidas del lenguaje, permitiría ampliar el marco teórico y creativo en relación al tema de la subjetividad.

-Sería posible alentar el cuidado, la disponibilidad de sí y la inclusión social por medio de prácticas concretas de lectura y escritura (puesta a prueba de las potencias filosóficas y literarias en el campo social).

En resumen, la hipótesis de trabajo parte de las consideraciones nietzscheanas respecto de la subjetividad. A partir de su reflexión, la categoría de 'yo' queda deconstruida hasta revelar su 'inesencialidad' pero esa 'inesencialidad', a pesar de los problemas que plantea el lenguaje, cobra cierta consistencia que puede verificarse, especialmente, en el género testimonial. El trabajo mostrará cómo la subjetividad 'inesencial' puede explicarse, sin que pierda su cualidad deviniente, mediante la noción de 'textualidad subjetiva'.

Cierto es que las preguntas también se multiplican en torno a la cuestión de la 'textualidad subjetiva' y pueden crearse disyuntivas cognitivas y referenciales tales como: ¿es el yo autónomo y trascendente y, por lo tanto, hace uso del lenguaje para expresar alguna esencia o es contingente y depende del lenguaje para constituirse y, por eso mismo, al decirse o escribirse crea una mera

ilusión referencial? Ahora bien, la intención de este texto es despejar esos dilemas dado que es posible encontrar vías de exploración que no desembocarían únicamente en aporías. Se mostrará aquí que el estudio del género testimonial revela la consistencia de la subjetividad y elide el falso problema de si el 'yo' es anterior al lenguaje o un efecto del mismo, si el 'yo' es una esencia a priori o una mera ilusión referencial estructurada por el lenguaje. El análisis de muchos testimonios (incluidos los de sobrevivientes de campos de tortura), de biografías, memorias, de novelas en primera persona y de teorías filosóficas acerca de la cuestión, indica que, aunque el 'yo' es un proceso interpretativo en el cual se recorre el movimiento simultáneo de ser y no ser, es también, espesor, cuerpo -de palabras-. En ese cuerpo de palabras que el testimonio refleja, confluyen autobiografía, autoficción, ensayo, memoria, reflexividad, historia individual y social, y también la materialidad del cuerpo en el que sedimenta el lenguaje. La investigación de los géneros que buscan decir el yo (en especial el testimonio), resulta idónea para dar cuenta del status ontológico del yo, su composición, compromiso ético, corporalidad y estructuración lingüística.

En la conclusión del texto se podrá apreciar que la escritura testimonial, dotada de un fuerte componente ético, es un 'entre' de fuerzas diversas y que esa diversidad que constituye al 'yo' no es ni una esencia ni un mero efecto del lenguaje sino una confluencia, no causal, de lenguaje y cuerpo. Como también se indicó más arriba, aquí no sólo se busca la consideración teórica de la

cuestión de la identidad narrativa sino también transferir socialmente los resultados de la investigación.

## PRESENTACIÓN ANALÍTICA DE LA HIPÓTESIS DE TRABAJO, DE LOS OBJETIVOS Y PASOS DE INVESTIGACIÓN

A la luz de las enseñanzas nietzscheanas en torno al ‘yo’, puede afirmarse que la subjetividad puede ser entendida como una tensión entre ser y no ser que se comprende bajo el concepto de ‘textualidad subjetiva’ y que encuentra su mejor referencia en el género testimonial.

La elaboración de la noción de ‘textualidad subjetiva’ es principalmente tributaria de los desarrollos teóricos en torno a la subjetividad de dos autores: Paul Ricoeur y Giorgio Agamben pero también de las propuestas de Nietzsche, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Roland Barthes como, asimismo, de la investigación de diversos géneros literarios tales como el ensayo, ficciones en primera persona, autobiografías, autoficciones, testimonios. De esta forma los pasos que se siguieron en el trabajo fueron los siguientes:

-Estudio pormenorizado de los desarrollos en torno a la cuestión de la subjetividad propuestos por Ricoeur y Agamben y de algunos de los elementos propuestos por los otros autores mencionados. Determinación de diferencias, semejanzas, reconocimiento implícito y/o explícito de las influencias con el fin de trazar una cartografía de la reflexión actual en torno al sujeto.

- Valoración de los elementos destacados por las diferentes teorías con el propósito de señalar los aspectos incluidos o excluidos, jerarquizados o meramente insinuados de la multiplicidad subjetiva.
- Evaluación de las tendencias universalizantes de las teorías y, a partir de allí, la posibilidad de inclusión de la ‘diferencia’<sup>16</sup> que las teorías proveen (trabajo de representación).
- Investigación de la exposición discursiva, estilística y del empleo de recursos literarios de diversos géneros que emplean la primera persona con la intención de reunir las herramientas principales que exhiben la consistencia provisoria del sí mismo.
- Fundamentación del concepto de ‘textualidad subjetiva’ y demostración de su alcance heurístico.
- Examen de los recursos discursivos de la filosofía relacionados con los empleados por autores de ensayos, autobiografías y testimonios para intentar encontrar los medios de activar tanto el discurso filosófico como el literario en lo que refiere a la configuración de la identidad.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Aquí, ‘diferencia’ sólo se emplea para contrastar las tendencias a la unidad, a la generalización de la filosofía.

<sup>17</sup> ‘Activar’ el discurso remite al pensamiento agambeniano en cuanto a que la creación, tanto literaria como filosófica, no debe entenderse meramente como la actualización de determinadas potencias que se agotarían en la obra. Agamben sostiene que en las obras hay un núcleo ‘descreativo’, un núcleo de potencias que no se actualizan, potencias de no-ser que son la ‘vida’ de la obra y que permiten la lectura, la interpretación. Ahora bien, ese ‘núcleo descreativo’ corre riesgos de extenuación cuando por reiteraciones formularias, el discurso se automatiza, normativiza sin producir extrañamiento. En la inestable frontera entre el discurso literario y filosófico se ‘activan’ los discursos; los préstamos que la literatura le hace a la filosofía (musicalidad, cualidad visionaria, promoción de la contingencia, de la experiencia individual que, por lo general, la teoría forcluye, etc.) y que la filosofía ofrece a la literatura (conceptualización, abstracción, análisis etc.) evitan los riesgos de actualización íntegra de las potencias.

-A partir de la consideración teórica y estilística de las obras filosóficas y de corte autobiográfico, inferir quiénes son los interlocutores previstos por esas obras para explorar eventuales gestos de inclusión/exclusión social de posibles lectores y, por otra parte, detección de algunos rasgos no tenidos en cuenta en la elaboración de las teorías y ficciones en torno al sujeto.

-Transferencia social de las elaboraciones de la tesis mediante la redacción y difusión de programas en los que las prácticas de la lectura y la escritura incluyan a la mayor cantidad posible de sujetos que, a pesar de las circunstancias económicas, políticas y sociales puedan devenir sí mismos y recobrar vigencia en su escritura.

## ANTECEDENTES Y PANORAMA ACTUAL

—

Las filosofías del sujeto dan cuenta de una disputa entre dos corrientes de reflexión en las que el 'yo' aparece, o bien excesivamente sobrevalorado y llevado al rango de verdad última o fundamento, o bien en posición de tal extrema debilidad que es abandonado como referencia. Estas dos líneas de reflexión estarían representadas, por diversos filósofos: por un lado se podría mencionar a Descartes, Kant, Fichte y, por otro lado, a Hume y a Nietzsche.

Tomaré aquí dos textos, en apariencia ‘antagónicos’, que se encuentran en los extremos entre los cuales se disputa el status ontológico del ‘yo’: *Meditaciones metafísicas*, de Descartes<sup>18</sup> y *Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*, de Nietzsche<sup>19</sup>. El somero análisis de dichos textos mostrará, no sólo los tópicos más importantes de las teorías que estos filósofos despliegan en torno al ‘yo’, sino también la incidencia que el estilo literario tiene en la teoría.

En las *Meditaciones Metafísicas* se reduce al ser humano a un yo puro, sin cuerpo, sin mundo circundante, que no asume los cambios que el paso del tiempo dicta. Ser es pensar: “No admito ahora nada que no sea necesariamente cierto; soy por lo tanto, en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón, vocablos de un significado que antes me era desconocido”<sup>20</sup>. El ser del hombre queda escindido de su cuerpo, de sus pasiones. Ciertamente es que una lectura pormenorizada del resto de las obras del filósofo (el *Tratado de las pasiones*, las cartas que le escribe a la princesa Elisabeth, por ejemplo) mostrarían cierta dependencia del yo pensante al cuerpo. Existen diversos argumentos que permiten una ‘lectura pasional’ de las *Meditaciones*, aquí consigno sólo tres: argumento de interacción de substancias

---

<sup>18</sup> Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, trad.: J. Gil Fernández, Buenos Aires, Aguilar, 1982.

<sup>19</sup> Nietzsche, F., *Ecce homo, cómo se llega a ser lo que se es*, trad.: A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

<sup>20</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, *op.cit.*, p. 58.

heterogéneas<sup>21</sup>, argumento de los sentimientos<sup>22</sup>, argumento del genio maligno<sup>23</sup> dado que estos argumentos, muestran que aun la filosofía cartesiana, que muchas veces se presenta como el paradigma de una concepción del ‘yo’ en tanto fundamento inalterable, revela aspectos en los que ese ‘yo’ se *compone* con el cuerpo haciendo verdadera la existencia de la composición

---

<sup>21</sup> En la sexta Meditación se muestra que el alma del hombre es distinta de su cuerpo pero que, sin embargo, está unida a él. No se necesita del cuerpo o de ninguna acción corporal para buscar la verdad; la verdad es propiedad intrínseca de las ideas (claridad y distinción) y con claridad y distinción se concibe que el humano es una cosa que piensa. Ahora bien, la ‘naturaleza’ enseña que hay un cuerpo unido al pensamiento. Descartes argumenta de la siguiente manera: todo lo que la naturaleza en general (Dios o el orden y disposición por Dios establecido en las cosas creadas) enseña, encierra alguna verdad y lo que ella enseña acerca de la naturaleza humana en particular (reunión, complexión, ensamblaje de todas las cosas que Dios ha dado) es que está, expresa y sensiblemente unida al cuerpo y ‘no como un capitán en un navío’ sino confundido con el cuerpo formando un único todo. Así, la naturaleza en general funciona como garante de lo que la naturaleza particular sabe (que está unida al cuerpo). En la sexta meditación, Descartes da por verdadera la unión del alma y el cuerpo a partir de la argumentación que gira en torno al concepto de “naturaleza” aunque ésta pueda engañarnos (nosotros, seres finitos no conocemos la totalidad de los diseños divinos).

<sup>22</sup> Otro argumento empleado para probar la unión es la que Descartes emplea en la Sexta Meditación en torno a los sentimientos. Los confusos sentimientos de hambre y sed avisan que el cuerpo necesita ingerir alimentos, agua. Dichos sentimientos son confusos modos de pensar (sin límites precisos, capaces de avanzar sobre otras ideas) que proceden de la unión entre cuerpo y pensamiento. El argumento cartesiano funciona de la siguiente manera: hay representaciones del sentir que se caracterizan por ser confusas, la confusión es propia del compuesto por lo tanto, existe el compuesto. Esto quiere decir que, al inspeccionar las ideas en la mente se encuentran algunas llamadas sentimientos, emociones o pasiones que, al igual que las ideas acerca de las cosas sensibles, exigen un cuerpo como su causa. Los sentimientos exigen acciones en el cuerpo con el que están unidos y, a la vez, se proyectan sobre el cuerpo. Los sentimientos, emociones, pasiones remiten a la unión.

<sup>23</sup> La figura del genio maligno resulta de sumo interés en el análisis de la intervención de las pasiones en el curso de la reflexión, del pensamiento. Descartes apela a la figura del genio para avanzar en la duda, desembarazarse de las creencias habituales, quedarse sólo con el curso del pensamiento y llegar a la instancia indubitable de que se puede dudar de todo pero no de que se está dudando (pensando). Descartes supone que el genio maligno se empeña en hacerlo caer en el error. El yo de la reflexión deberá lidiar entonces con una figura de la fantasía. Descartes describe tres tipos de fantasías o imaginaciones: a) aquellas que dependen exclusivamente del alma, de la voluntad que se aplica en percibir las (castillos encantados, quimeras) y que son acciones del alma, b) aquellas que dependen del cuerpo, en especial de los nervios y son fuertes y vivas y, c) aquellas que dependen del curso fortuito de los espíritus animales que están muy distintamente agitados y, al encontrar las huellas de diversas impresiones, toman un curso fortuito por unos poros del cerebro con preferencia a otros (son los sueños y las ilusiones de la vigilia cuando nuestro pensamiento errante se aparta de la realidad). En vista a la anterior clasificación, ¿dónde situar al genio maligno? El genio es una figura traída voluntariamente por Descartes para profundizar el ejercicio de la duda, entonces, el genio dependería exclusivamente del alma (categoría a). Pero, ¿interviene el cuerpo en la formación de la figura del genio? En el artículo 43 de *De las pasiones en general y de la naturaleza del hombre* (explicación acerca de cómo el alma puede imaginar, estar atenta y mover el cuerpo) dice Descartes: “Cuando se quiere imaginar alguna cosa que nunca se ha visto, esta volición tiene el poder suficiente para hacer que la glándula se mueva del modo requerido para empujar los espíritus hacia poros del cerebro por cuya aberturas puede ser representada la cosa que deseamos imaginar. Cuando queremos retener la atención durante algún tiempo en un objeto determinado, esta volición retiene la glándula inclinada en

cuerpo/pensamiento. Ahora bien, a pesar de que pueden esgrimirse estos y otros argumentos, lo cierto es que se considera a la *res cogitans* como la identidad del sujeto ahistórico y desconectado de sus sucesivos estados corporales y afectivos y se le adjudica valor de fundamento.

El texto de las *Meditaciones* se presenta en uno de los extremos de la consideración de la identidad, la del sujeto que, en tanto pensamiento, es independientemente de su cuerpo y de la temporalidad. Otro texto, el *Ecce homo*, de Nietzsche, se sitúa en el extremo opuesto de esa meditación aunque, curiosamente, pueden encontrarse algunas similitudes entre ambos<sup>24</sup>.

Nietzsche es el pensador del martillo y puede asestar golpes mortíferos a todo sistema filosófico o religioso desocultando las ilusiones que el lenguaje crea. Sus estudios sobre los tropos –metáfora, metonimia, sinécdoque- revelan que la verdad no es más que una ilusión, una construcción, dado que, en principio, no puede establecerse ninguna relación de referencia con aquello que se llama vida, substancia, Dios, valor. “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento

---

el mismo sentido durante todo el tiempo que la atención permanece fija...”. (*Obras Completas*, trad.: M. Machado, París, Casa editorial Garnier Hermanos, 1956). Entonces, la figura del genio es traída voluntariamente por Descartes pero, el alma debe aplicar su voluntad sobre la glándula para traer la imagen y retenerla. Así, aún en el momento del pensamiento, Descartes parece obligado a depender del cuerpo para continuar y profundizar la meditación. Concebir la distinción entre pensamiento y extensión es la tarea principal de la filosofía y uno de los principales objetivos de las meditaciones pero, el recurso del genio maligno, que, en definitiva es producto de la imaginación une aquello que se quiere separar en el ejercicio meditativo (pensamiento y extensión), el genio maligno como fruto de la imaginación podría tomarse como un ejemplo de la unión del cuerpo y el alma.

<sup>24</sup> El *Ecce homo* podría calificarse como un testimonio: allí Nietzsche da cuenta, en primera persona, no sólo de muchas de sus interpretaciones filosóficas, del proceso de elaboración de sus obras, sino también de sus gustos personales, simpatías, desprecios. En las *Meditaciones*, Descartes también se vale de sorprendentes recursos literarios y ‘autobiográficos’ para exponer sus ideas: hay una suerte de escenificación de la verdad: el uso de la primera persona para mostrar las intenciones del filósofo, la introspección en soledad y junto al fuego, la expresión de inquietudes y temores, la aparente exteriorización de afectos y sentimientos. El uso de esas estrategias discursivas, alientan determinadas preguntas: el texto de las *Meditaciones*, ¿es similar a una autobiografía? La exposición de un argumento filosófico, ¿necesita del anclaje contextual, material, biográfico puesto que la ‘verdad’ no puede desarraigarse de la existencia concreta?

de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”<sup>25</sup>, escribe, revelando el procedimiento poético de construcción de cualquier ‘verdad’. El sujeto, el ‘yo’ es también una construcción del pensar una ‘ficción regulativa’<sup>26</sup> y esa ficción queda palmariamente exhibida en su libro *Ecce homo*.

En el artículo “Nombre e identidad. Del filosofar en nombre propio”, M.B. Cragolini analiza las relaciones entre términos tales como ‘nombre propio’, ‘autobiografía’ y constitución de la identidad a partir del *Ecce Homo*. Se busca allí mostrar que, a pesar de que Nietzsche parece ‘personalizar’ la filosofía a partir del uso reiterado del nombre propio, la revelación de sus gustos personales y costumbres etc., en realidad, Nietzsche también se ‘despersonaliza’ o disemina en su texto: “En este sentido, el *Ecce homo* como autobiografía, señala la textualidad del yo desde la escritura misma en que ese yo-Nietzsche (ya no romántico, ya no intentando unidades originarias), se conoce y

---

<sup>25</sup> Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en el sentido extra-moral*, Ficha de cátedra del seminario ‘El individuo y la disputa por sus límites: Spinoza, Leibniz, Nietzsche’, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, segundo cuatrimestre de 2009, profesora Cecilia Abdo Ferez.

<sup>26</sup> En la primera cita de éste texto se consigna uno de los fragmentos póstumos de Nietzsche en el que el filósofo explica su perspectiva respecto del ‘yo’.

desconoce, siendo él ‘una cosa’ y ‘otra sus escritos’, los mismos que constituyen su ‘identidad’.<sup>27</sup>

La autobiografía (en este caso la autobiografía filosófica de Nietzsche) podría pensarse como un ‘indecidible’,<sup>28</sup> género paradójico que, a la vez que dice quien es el autor, lo desdice: “El Nietzsche que escribe el *Ecce Homo* para decir quién es nombrándose, se des-nombra, y al hacerlo muestra la yoidad como un tejido que se construye en la escritura siguiendo un hilo que poco tiene que ver con las intenciones de quien, desde la figura del autor, cree que lo está tejiendo.”<sup>29</sup>

El *Ecce homo*, a diferencia de las *Meditaciones*, busca mostrar que el ‘yo’ es meramente una unidad arbitraria establecida por el uso del lenguaje, una esquematización y simplificación de la multiplicidad de fuerzas constitutivas en movimiento y devenir constante que ‘teje’ su yo a la vez que lo desteje. Esto se debe a que la única forma que tiene de decir quién es, es mediante el lenguaje que crea ilusiones.

Ahora bien, entre estas dos posturas antagónicas se han producido desarrollos más recientes que este trabajo atiende puesto que el tema de la identidad sigue siendo crucial. Las obras de los autores ya mencionados

-Ricoeur, Agamben, Deleuze, Foucault, Barthes-, constituyen hitos decisivos a

<sup>27</sup> Cragolini, M.B., “Nombre e identidad. Del filosofar en nombre propio”, en *Moradas Nietzscheanas, del sí mismo, del otro y del ‘entre’*, Buenos Aires, La Cebra, 2006, p.54.

<sup>28</sup> En la obra arriba citada, Cragolini define: ‘Los indecibles son unidades de simulacro que habitan la organización binaria de la filosofía y desde dentro la desorganizan, la ponen en cuestión, sin permitir un tercer término que signifique una solución o una síntesis dialéctica’ (p.54) y, aunque ella emplea el término para explicar cómo el yo nietzscheano, que se configura desde el nombre propio, opera no ya como unidad de sentido, sino como un ‘continuo separarse de la unidad de sentido’, la noción de ‘indecidible’ puede valer también para el género testimonial y veremos también cómo el *Ecce homo*, puede situarse en la categoría de ‘ensayo’.

<sup>29</sup> Cragolini, *op. cit.* p. 55.

propósito de las recientes investigaciones en torno al sujeto. Los dos autores de referencia principal de este trabajo –Ricoeur y Agamben-, trabajan sus teorías respecto de la subjetividad en medio del dilema que plantea al yo como fundamento o como ficción útil. Las nociones de ‘identidad narrativa’ (Ricoeur) y de ‘resto’ (Agamben), que serán extensamente exploradas en este trabajo, presentan todas las dificultades que la reflexión encuentra cuando busca determinar aquello (el ‘yo’) que es, simultáneamente, fijo y móvil.

En cuanto a la cuestión de la escritura del sí mismo (estrechamente asociada al tema de la subjetividad), resulta indispensable la lectura de autores tales como Paul de Man, Philippe Lejeune, Elisabeth Bruss, Georges Gusdorf<sup>30</sup>, Blanchot<sup>31</sup> pero también las obras de J. Derrida<sup>32</sup>, de J.M. Yvancos<sup>33</sup>, de Beatriz Sarlo<sup>34</sup>, Régine Robin<sup>35</sup>, Carmen Ochando Aymerich<sup>36</sup>, entre otros.

Narraciones, autobiografías, ensayos, escrituras filosóficas que parecen testimonios de vida, exploran la identidad que se afirma como sujeto metafísico o confiesan su renuncia a las objetivaciones definitivas despojadas de los apoyos trascendentes: ¿cómo indagar un campo -el de la subjetividad-, que se aparece tan amplio y con posturas tan contrapuestas? ¿Qué decir del ‘yo’ que

<sup>30</sup> El número 29 de la revista *Anthropos, Revista de estudios e investigación documental. La autobiografía y sus problemas teóricos*. (Barcelona, N° 29, diciembre de 1991) resulta un buen compendio en el que pueden leerse los artículos de los autores mencionados.

<sup>31</sup> Blanchot, M., ‘El diario íntimo y el relato’, en *Revista de occidente*, núm. 182-183, julio-agosto de 1996, pp. 47-55.

<sup>32</sup> El texto de Robert Smith, *Derrida and autobiography* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996) es una obra en la que se exploran ampliamente las ideas de Derrida respecto de la escritura en relación con la subjetividad.

<sup>33</sup> Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía*, Barcelona, ed. Crítica, 2006.

<sup>34</sup> Sarlo, B., *Tiempo Pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005.

<sup>35</sup> Robin, R., *Identidad, memoria, relato. La imposible narración de sí mismo*, Buenos Aires, serie Cuadernos de Posgrado, Facultad de Ciencias Sociales, 1996.

<sup>36</sup> Ochando Aymerich, C., *La memoria en el espejo. Aproximación a la literatura testimonial*, Barcelona, Anthropos, 1998.

alternativamente se presenta como fundamento o pura ficción? La aporía se resuelve cuando se rastrean las huellas que ese 'yo' deja en sus producciones.

En lo que sigue realizaré una breve incursión en las temáticas de los géneros narrativos y en la cuestión del autor; el propósito de esa exploración es encontrar un género que resulte revelador de indicios subjetivos.

## II

### GÉNEROS NARRATIVOS, PRODUCCIÓN DE AUTORES

El tema de los géneros es uno de los más complejos en filosofía y en teoría literaria por la diversidad de definiciones que se dan del término ‘género’ y porque origina problemas de tipo ontológico en torno a la calificación, la categorización y la referencia. En cuanto a la creación ficcional, desde la época clásica se han introducido clasificaciones de tipo formal (prosa, poesía, etc.), de tipo temático (historia, libros de viaje, fábulas de animales etc.), o a partir de la transmisión y la recepción (relatos orales, épicos, de expresión lírica etc.). En la historización de la literatura se advierte una gran oscilación entre los especialistas que consideran a los géneros como modelos retóricos prescriptivos con reglas precisas a las que atenerse o transgredir y quienes simplemente los consideran categorías empíricas empleadas para clasificar y ordenar textos.

Platón, en *La República*<sup>37</sup>, distingue tres grandes divisiones en la poesía: dramática, lírica y épica pero es Aristóteles, en la *Poética*<sup>38</sup>, el que reflexiona más profundamente acerca de la caracterización de los géneros literarios. El concepto en torno al cual gira su pensamiento es el de mimesis dado que todas las artes tendrían por fundamento la imitación. De esta forma, habría diversos medios de realizar la mimesis (pintura, música, poesía, epopeya o sátira, tragedia y comedia), habría también diversos objetos de la mimesis (seres nobles

---

<sup>37</sup> Platón, ‘La República o de lo Justo’ en *Diálogos*, trad.: F. Larroyo, Editorial Porrúa, México, 1996.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Poética*, trad.: E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2006.

o innobles, virtuosos o no, así la tragedia tiende a representar a hombres superiores a la media pero que cometen errores y, por eso, suscitan ‘sentimientos humanitarios’ y la comedia a los que se encuentran debajo de la generalidad), y por último, existirían diferentes modos de la *mimesis* (modo narrativo o modo dramático). La cuestión de la *mimesis* se presenta muy compleja desde el comienzo de su teorización. Por ejemplo, G. Marcos de Pinotti, señala, al analizar las ideas de Platón en la *República*, que la cuestión está asociada a la verdad: “Se trata, claro está, de una fabricación de apariencias y no de cosas existentes en verdad, por lo que la crítica a la obra de arte imitativa toma la forma de una crítica en nombre de la verdad contra la apariencia.”<sup>39</sup> Pero también Aristóteles sostiene que la *mimesis* no supone copia o reflejo de una realidad particular preexistente sino la construcción de un *posible y universal* que resulta de la disposición de los hechos en una trama narrativa regida por los criterios de verosimilitud y coherencia. Es así que el poeta, por ejemplo, elabora una totalidad imaginaria pero posible. El concepto de lo ‘posible’ resulta clave puesto que también se asocia a la verdad pero en tanto ‘verdad de lo posible’<sup>40</sup>.

Con el correr de los siglos, y en las diversas corrientes estéticas, se reflexionó sobre el tema; por ejemplo en el Renacimiento se aceptan las consideraciones clásicas dado que el género es pensado como una especie de

---

<sup>39</sup> Marcos de Pinotti, G., ‘Algunos aspectos de la crítica platónica al arte imitativo –la analogía entre el sofista y el pintor- en *Hypnos* Revista del departamento de posgrado en filosofía de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo, Año 11, N°16, primer semestre 2006, p. 79.

<sup>40</sup> Este punto se retomará más adelante pero anticipo que se debe tener en cuenta que, por ejemplo, los textos poéticos, se caracterizan por el sobrepasamiento de lo inmediato, directo o puramente descriptivo para acceder a categorías no empíricamente verificables y no accesibles al sentido común pero no por eso falsas.

esencia inmutable gobernado por reglas específicas pero, en cambio, durante el Romanticismo se condena la teoría clásica en nombre de la libertad y la espontaneidad creadora<sup>41</sup>. Una definición canónica de ‘género’ permite comprender no sólo las oscilaciones entre la estabilidad prescriptiva y la trasgresión que suponen los géneros literarios sino también la elaboración social y lingüística de los mismos; es la definición que provee M. Bajtín en ‘El problema de los géneros discursivos’:

Las diversas esferas de la actividad humana están todas relacionadas con el uso de la lengua. Por eso está claro que el carácter y las formas de uso son tan multiformes como las esferas de la actividad humana, lo cual, desde luego, en nada contradice a la unidad nacional de la lengua. El uso de la lengua se lleva a cabo en forma de enunciados (orales y escritos) concretos y singulares que pertenecen a los participantes de una u otra esfera de la praxis humana. Estos enunciados reflejan las condiciones específicas y el objeto de cada una de las esferas no sólo por su contenido (temático) y por su estilo verbal, o sea, por la selección de los recursos léxicos, fraseológicos y gramaticales de la lengua sino, ante todo, por su composición o estructuración. Los tres momentos mencionados –el contenido temático, el estilo y la composición– están vinculados indisolublemente en la totalidad del enunciado y se determinan, de un modo semejante, por la especificidad de una esfera dada de comunicación. Cada enunciado separado es, por supuesto, individual, pero cada esfera del uso de la lengua elabora sus tipos relativamente estables de enunciados, a los que denominaremos *géneros discursivos*.<sup>42</sup>

Los géneros, como tipos ‘relativamente estables’ a los que alude Bajtín se dividen en dos grupos: los géneros *primarios* de la comunicación oral y los *secundarios* o escritos (literarios, periodísticos, jurídicos, científicos etc.) pero que, en ambos casos, están determinados, pragmáticamente, por la prefiguración

<sup>41</sup> Jacques Rancière en *La palabra muda, ensayo sobre las contradicciones de la literatura* (trad.: C. González, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009), establece, en su estudio histórico de la literatura, una primera esfera para la poesía representativa, que busca representar acciones y una segunda esfera, la de la poesía expresiva, que reivindica la expresión inmediata en una relación de frases e imágenes que valen por sí mismas como manifestaciones de poeticidad.

<sup>42</sup> Bajtín, M. ‘El problema de los géneros discursivos’ en *Estética de la creación verbal*, trad.: T. Bubnova, México, Siglo XXI, 1982, p. 248.

del destinatario<sup>43</sup>. Los géneros representan dominios particulares de la experiencia humana y ofrecen una determinada perspectiva o valor sobre el mundo y el hombre. Profundizando en esta perspectiva, los géneros pueden pensarse (como lo hace Ricardo Piglia) como ‘máquinas’ en las que la experiencia, eminentemente lingüística, se adapta a reglas más o menos tipificadas pero, y especialmente en la literatura, se observa cómo esas máquinas de poder que son los géneros pueden estallar en hibridismo, intertextualidad, imprevisibilidad, agramaticidad<sup>44</sup>. No debe olvidarse aquí que en la raíz grecolatina de ‘género’ se encuentra ‘gen’ que significa ‘formar’ o ‘engendrar’ y al que se asocian las palabras ‘generación’, ‘generatriz’, ‘generoso’ y por eso mismo es que los géneros son una suerte de ‘eterno retorno’ de lo mismo diferenciado, son variaciones en las que subsiste un fondo de normatividad que hace posible que la innovación encuentre su potencia en todo aquello que la normatividad preserva.

Las preguntas que surgen, pertinentes y asociadas, a las máquinas de lenguaje que son los géneros son si los ‘géneros’ producen, además de textos tipificados, autores, subjetividades y, si es así, si es posible encontrar algún género que revele rasgos subjetivos a partir de los cuales afirmar con certeza algo respecto de la identidad de los autores.

---

<sup>43</sup> El lugar que tiene el otro en la constitución del género discursivo es una nota más en la teoría dialógica de Bajtín ya que en cualquier enunciado que se pronuncie se encuentran, naturalmente, varios puntos de vista o visiones del mundo; es el otro quien marcará la elección del género y, especialmente, las tonalidades afectivas del mismo.

<sup>44</sup> La novela, desde sus comienzos puede ser considerada como el género de lo que no tiene género: la variedad de los temas ‘bajos’ o ‘elevados’, la multiplicidad de recursos empleados y los diferentes principios que admite – realismo, naturalismo, documentación, testimonio, profecía etc.-, impiden una sencilla categorización aunque, sin embargo, se verá que persisten ciertos elementos que, aunque no la describen fehacientemente, al menos la distinguen de otros géneros.

A partir de los interrogantes planteados, hace falta examinar los textos que emplean a la primera persona del singular como foco de las narraciones, esto es, hace falta explorar los estilos de la primera persona en diferentes géneros<sup>45</sup>. Los géneros seleccionados son: novela, autobiografía, testimonio, ensayo y autoficción<sup>46</sup>.

Se estudiarán las características principales de esos géneros, sus posibilidades y limitaciones en cuanto al develamiento de la subjetividad. A partir de allí mostraré que el testimonio, que implica el deber de la atestación, resulta el medio más idóneo para investigar la configuración subjetiva en relación con la lengua.

Es siempre muy difícil hacer una nítida taxonomía de los géneros porque, no sólo las categorías pueden superponerse entre sí, sino porque la cuestión subyacente es la de la diferencia entre ‘ficción’ y ‘realidad’. ¿Puede confundirse una autobiografía con una novela en primera persona? ¿Cuáles son los ‘hechos’ de referencia que supone el testimonio? ¿Cuál es el alcance filosófico de un ensayo escrito en primera persona?

“Ficción es  *fingere*  y  *fingere*  es hacer.”<sup>47</sup>, escribió Ricoeur. El término ‘ficción’ proviene del verbo latino  *fingo (fingere)*  que significa ‘modelar, formar, ‘representar’ y de ahí se extiende a ‘preparar’, ‘suponer’, ‘imaginar’,

---

<sup>45</sup> La cuestión resulta delicada en términos ontológicos porque se pone en juego la convicción de si los discursos pueden prescindir o no de la referencia (yo) para la consideración significativa del mismo. O, en otras palabras, si el discurso es comprensible sin locutor dado que, precisamente, el lenguaje sería el ‘identificador’ del hablante como sujeto puesto que el lenguaje funda en su realidad (de ser) al ego.

<sup>46</sup> Hablaré de escrituras ‘en primera persona’ o ‘de primera persona’ porque en el campo autobiográfico puede encontrarse textos en primera, segunda o tercera persona y referencias encubiertas o elípticas al yo.

<sup>47</sup> Ricoeur, P.,  *Horizontes del relato, op.cit.*  p. 483.

‘disfrazar’, ‘suponer’ etc. Las cosas pueden ser arregladas, disfrazadas, y con ello se convierten en *ficta*. Se puede hablar así de *fictus amor*, o apariencia de amor y de *ficti dei* o falsos dioses y también de *fictio voluntatis* o pensamiento disfrazado. En la Edad Media, especialmente entre los autores de tendencia nominalista, aparecen expresiones como *fictio rationis* y *entia rationis* (que se emplean en relación con el término ‘ficción’), no como meras falsedades, sino como instrumentos necesarios para ciertas formas de saber.

La ficción puede concebirse como una realidad que no puede decirse que es pero tampoco que no es, puede concebirse en términos de un ‘como si’ (verdad de lo posible), en términos de algo ‘moldeado’ o ‘disfrazado’ y, en tanto mera representación, como algo que, a diferencia de una hipótesis científica, no necesita ser confirmado o refutado por hechos. En palabras de Ranciére, que explica los desarrollos de Vico en *La ciencia nueva*, de 1725, en torno al término ‘ficción’:

...la ficción es la figura, la manera de hablar. Pero la figura misma ha dejado de ser una invención del arte, una técnica del lenguaje al servicio de los fines de la persuasión retórica o del placer poético. Es el modo del lenguaje que corresponde a cierto estado de su desarrollo. Y ese estadio del lenguaje también es un estadio del pensamiento.<sup>48</sup>

En lo que sigue, mostraré que algunas ficciones literarias (y los géneros discursivos pertinentes) muestran, a su vez, ciertos estadios del pensamiento contemporáneo respecto a la configuración subjetiva. Dicho pensamiento parte de la convicción de que la subjetividad se inscribe en el lenguaje y en la

---

<sup>48</sup> Ranciére, J., *La palabra muda, ensayo sobre las contradicciones de la literatura*, op.cit., p. 51.

escritura dado que el ‘yo’ es complejamente in/discernible de las palabras que profiere.

## AUTOREFERENCIA LITERARIA

El campo de la escritura relativa a la primera persona es tan amplio que elijo aquí acotarlo a la categoría que Bajtín nombra como ‘Novela biográfica’<sup>49</sup> y que incluye biografías y autobiografías. Más adelante, introduciré lo que, recientemente, se denomina ‘autoficción’, y también un análisis del género ensayístico y del testimonio<sup>50</sup>.

Resulta significativo que Bajtín denomine al género ‘novela biográfica’ dado que asocia una creación de ficción (la novela) y una escritura que supone un referente ‘real’ (la biografía o la autobiografía).

La palabra ‘novela’ deriva del italiano *novella* (relato o noticia en la que se da énfasis a la ‘novedad’ del mismo). El término ha tenido diferentes significados pero, en general, se define, muy simplificada, como un relato o narración en prosa de relativa extensión y que contiene personajes, acción e incidentes, variedad de temas y trama. La definición no puede más que ser vaga puesto que el género es omnívoro, ‘consume’, transformando, a otros géneros

---

<sup>49</sup> Bajtín, M., *op.cit.* pp. 208-210.

<sup>50</sup> A estas especies se le podrían sumar los diarios, las cartas, las novelas de iniciación, las novelas familiares y, más recientemente, la correspondencia vía mail y los blogs.

(la poesía el ensayo, el teatro etc.) pero, de todas formas, a la novela se la distingue, al menos por contraste, de otros géneros<sup>51</sup>.

No hay certezas sobre los orígenes del género pero se sabe que ya en el año 1200 a.C., los egipcios escribían obras de ficción (*El Príncipe Predestinado*, *Sinuhe*). Algunos antecedentes de la novela son las colecciones de cuentos recogidos de la tradición y organizados grupalmente como *Las mil y una noches* (s. X), y el *Decamerón*, de Boccaccio (s. XIV). España se adelantó al resto de Europa en el desarrollo de la forma novelística y ya a comienzos del siglo XIV encontramos novelas: *Amadís de Gaula* (1508), *La Celestina* (1499-1502), *Don Quijote de la Mancha* (1605-1615). El género también se expandió con gran auge ligado al ascenso de la burguesía entre los siglos XVII y XIX como una forma en que esa clase se apropia y difunde sus valores e ideología. El género, además, alberga múltiples sub-géneros con reglas más o menos específicas: novela sentimental, epistolar, de tesis, policial, psicológica, reflexiva, sociológica etc.

---

<sup>51</sup> Barthes (*Roland Barthes por Roland Barthes, op.cit.*, p. 131), escribe: “La intrusión, en el discurso del ensayo, de una tercera persona que no remite, sin embargo, a ninguna criatura de ficción, marca la necesidad de remodelar los géneros: que el ensayo confiese ser *casi* una novela: una novela sin nombres propios.” El ‘*casi*’, escrito en cursiva por el mismo autor, impugna, precisamente, la absoluta fusión de los géneros. El uso de los nombres propios radicaliza las diferencia entre géneros: con el uso de los nombres propios, se revela una intención: la de hacer, de cada uno de los hablantes, el *locus* en el que la lengua se hace discurso particularizado. El ensayo suele frecuentar la neutralidad de la tercera persona del singular y por eso marca cierta distancia de los hablantes con el lenguaje, la vinculación, caso por caso, del drama que los hablantes individuales tienen con respecto de la apropiación de la Lengua. El uso de la tercera persona del singular no sólo oculta al hablante en su propio discurso sino que supone que la Lengua ‘habla sola’. Ciertamente que la lengua puede ‘hablar sola’ porque también habla en los hablantes más allá de su voluntad pero resulta al menos estrecho suponer que el sistema (de la Lengua) se impone sobre los hablantes como si los hablantes no tuvieran ninguna injerencia en el sistema. La objeción ‘estructural’ que se le podría hacer al estructuralismo es la de no reconocer que, si bien el sistema tiene preponderancia ontológica sobre los objetos que componen el sistema (porque los aglutina, divide u organiza), los componentes del sistema inciden en la estructura.

Los estudios relativos a la subjetividad que se manifiesta, o no, en la escritura encuentran un particular obstáculo cuando se consideran las novelas en primera persona porque dichas novelas podrían confundirse con autobiografías o testimonios. Novelas, testimonios y autobiografías pueden presentarse como narraciones en prosa cuyo tema es la vida individual o la historia de una personalidad, la perspectiva de la narración suele ser retrospectiva y se emplea la primera persona gramatical como voz del narrador. Ahora bien, la pregunta indispensable es si existe identidad entre el narrador de la historia y el autor de la misma, si hay coincidencia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. ¿Quién es ese ‘yo’ que narra?, ¿a quién remite ese ‘yo’ de la gramática?, ¿al yo enunciador del discurso que, a su vez remite a un nombre propio que a su vez remite a un ser humano ‘real’ e individualizado? En las novelas de ficción podría no haber identidad entre protagonista, narrador en primera persona y autor pero, ¿qué ocurriría si no contamos con los datos que revela el paratexto (nombre de autor, año de publicación, referencias editoriales, referencias de género etc.)? ¿Puede distinguirse una novela en primera persona de una autobiografía o de un testimonio por las marcas del texto mismo sin las referencias extratextuales? En el famoso ensayo de Philippe Lejeune “El pacto autobiográfico” se reconoce que es imposible hacer esa distinción sin contar con los datos contextuales:

Yendo de la primera persona al nombre propio, me veo obligado a rectificar lo que escribí en ‘L’autobiographie en France’: ¿cómo distinguir entre autobiografía y la novela autobiográfica? Hay que admitir que, si permanecemos en el plano del análisis interno del texto, no hay diferencia alguna. Todos los procedimientos que emplea la

autobiografía para convencernos de la autenticidad de su narración, la novela puede imitarlos y lo ha hecho con frecuencia.<sup>52</sup>

Es así que se suman los problemas en cuanto a si las narraciones en primera persona resultarían un campo fidedigno de revelación subjetiva, pero de la controversia puede rescatarse la necesidad de insertar las obras (novelas, autobiografías) en el campo colectivo en que se realizan. La inclusión de las obras en el campo social supondría poner en relación a las novelas o las autobiografías con otros discursos (historiográficos, políticos, periodísticos etc.); esto no implicaría solamente hacer ‘sociología de la literatura’, sino encontrar vías mediante las cuales cotejar la relación de aproximación, distanciamiento o corte, entre los discursos literarios y su referencia. El examen de las vinculaciones entre los discursos literarios y su referencia resulta, como veremos, extremadamente complejo porque los géneros mismos imponen ambigüedades que hacen difícil la clasificación de los grados de proximidad referencial.

Se ha visto que las novelas en primera persona podrían impugnar la supuesta ‘objetividad’ y la referencia clara de las autobiografías. Los autores, al confundirse con los personajes ficticios, a lo sumo, recrearían o ficcionalizarían en las tramas a ese ‘yo’ que ha vivido determinadas experiencias. Esa ‘autocreación’ ha recibido, últimamente, el nombre de ‘autoficción’. El término busca sincerar los conflictos y los límites que las escrituras del ‘yo’ suponen pero, a la vez, arrastra y empareja todos los géneros

---

<sup>52</sup> Lejeune, PH., “El pacto autobiográfico”, trad.: A. G. Loureiro en *Anthropos, Revista de estudios e investigación documental –La autobiografía y sus problemas teóricos-*, op. cit., p. 47.

relativos a la subjetividad. La ‘autoficción’, a diferencia de la autobiografía, no respeta las cláusulas de pacto de lectura autobiográfica. La autoficción no intenta seguir, retrospectivamente, los hitos que signan una vida relatada en primera persona, en una autoficción no se intenta justificar o explicar una personalidad. Lo que se realiza, expresamente, es ficcionalizar aspectos de la propia vida con las variadas intenciones que el autor se proponga: movilizar emociones, suscitar risa, reflexión etc. El autor de una autoficción toma de su experiencia aquello que considera pertinente para contar una historia sin que interese preservar objetivamente la referencia. El escritor de autoficciones es aquel que hace de su vida el material que el texto requiere, la vida se pone al servicio del texto y es por eso que en las autoficciones pueden destacarse detalles, pueden distorsionarse los ‘hechos’, atender a lo nimio, mezclar datos verificables con situaciones inexistentes y equiparar personajes de invención con los sujetos ‘reales’ del padrón electoral, por ejemplo.<sup>53</sup> Las autoficciones, entonces, asumen todas las dificultades involucradas en las escrituras del ‘yo’: el escritor de autoficciones asume la imposibilidad de traspasar nítidamente su vida a la escritura y, libre de esa prescripción, el autor cede su experiencia, su autoridad de autor, como un elemento más, a las necesidades de la narración. En las autoficciones, desde el comienzo, se admite que el yo es inaferrable y, partiendo de esa premisa, las autoficciones exhiben un ‘yo’ lábil, apenas un eco

---

<sup>53</sup> Ejemplos recientes de autoficciones son *París no se acaba nunca*, E. Vila Matas (Buenos Aires, Anagrama, 2005), *Elisabeth Costello*, de J. M. Coetzee (trad.: J. Calvo, Barcelona, Mondadori, 2004) pero es Jorge Luis Borges un precursor del género. Recorrer la obra de Borges es reconocer en diversos textos (‘Funes el memorioso’, ‘Borges y yo’, ‘El Aleph’, el texto de la biografía apócrifa de José Francisco Isidoro Luis Borges, etc.) el gesto de un autor que hizo de su vida un recurso, entre otros, para promover la escritura.

distorsionado de aquel que atravesó determinadas experiencias o un yo que se construye en el texto mismo. El problema que se advierte en las autoficciones es que si toda escritura referida al ‘yo’ es una autoficción, las escrituras pueden perder el valor de documentación, denuncia, testimonio, registro histórico o reflexivo.

En adelante, realizaré un somero análisis de otras modalidades textuales que articulan (haciendo uso de la primera persona) discurso teórico y subjetividad y consiguen, parcialmente, colmar la brecha entre narración y vida. El uso de la primera persona del singular, como estrategia retórica de confiabilidad, presenta ambigüedades que quedarán expuestas en lo que sigue del texto.

El ensayo, género voluble, en cuanto a su presentación formal y temática, es uno de los procedimientos literarios más flexibles y adaptables puesto que alientan la observación, la reflexión, la polémica, la inclusión de temas muy diversos (política, moda, ontología etc.) empleando variados recursos estilísticos (por ejemplo el uso de la óptica de primera persona en detrimento de la generalizaciones del discurso filosófico que suele emplear la tercera persona –‘el hombre es...’).<sup>54</sup> El género ensayístico, como veremos en lo que sigue, se

---

<sup>54</sup> Mediante el recurso de la neutralidad el autor promovería su ideología, hábitos e inclinaciones particulares hasta transformarlos en ley. Es aquí muy interesante apelar al término acuñado por Duns Escoto, ‘haeccidad’. Según el filósofo, el principio de individuación (el hecho de que ‘este’ individuo sea este y no otro), no depende de la materia, de la forma o de la conjunción de ambos, pues ninguno de esos elementos generan individualidad, sino a la ‘última actualitas formae’ o última realidad de la cosa que hace que la cosa sea esa cosa singular e irremplazable. El problema que aquí emerge es que, si existe un principio de individuación estricto, ningún hombre (un filósofo, por ejemplo), tendría el derecho de extender su propia experiencia particular o reflexión a ‘todos’ los otros seres.

presenta ‘entre’ la intransigencia racional del discurso filosófico y el goce ‘inspirado’ de la poesía o la ficción.

Nietzsche denuncia los peligros de las teorías, de los sistemas, de la escritura filosófica en general: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad.”<sup>55</sup> Esta denuncia refiere a la nostalgia que se siente por los grandes metarrelatos explicativos -sistemas- que, partiendo de unos pocos principios, deducen el ser íntegro. Esa ‘voluntad de sistema’ de la que habla Nietzsche se encuentra en la añoranza, en el residuo de la memoria que todavía retiene y se estructura en regímenes tipificados, en creaciones ideológicas que pretenden orientar en eso que se llama realidad pero olvidando que sólo son ‘ficciones útiles o regulativas’. Esa ‘voluntad de sistema’ es también deseo de una escritura científica, que pretende alcanzar la esencia de las cosas, remontándose causalmente en los encadenamientos de ‘móviles’ a partir de cierto encuadre teórico en el que se explicitan las reglas metodológicas de exposición, presentando una totalidad sin baches, un conjunto de convicciones atadas, una a otras, por la deducción lógica. Lo que Nietzsche denuncia es que, mientras la escritura filosófica con orientación científica pretende, ingenuamente, describir lo que es, por el contrario, en un gesto de ‘mimesis performativa’<sup>56</sup> el lenguaje determina y construye el ser. Desde esta perspectiva, las teorías y los sistemas

---

<sup>55</sup> Nietzsche, F., ‘Sentencias y flechas’ en *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*, trad.: A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 38.

<sup>56</sup> La noción de ‘mimesis performativa’ se desarrollará más adelante en relación a la ‘creación de realidades’ de que es capaz la ficción pero conviene anticipar que el concepto se sustenta en la dimensión pragmática del lenguaje por cuanto las proposiciones tienden a producir efectos en el mundo o cambios en determinados estados de cosas. Aun las proposiciones que pueden parecer meramente descriptivas producen un recorte, jerarquización, delimitación en aquello que describen.

son sólo entramados de palabras bajo ciertas premisas que intentan una explicación del mundo pero no son verdades: “*La verdad es el tipo de error sin el cual una especie determinada de seres vivientes no podría vivir (...)*”<sup>57</sup>. En cuanto a los procedimientos discursivos, sistemas y teorías sólo poseen algunos principios de selección y jerarquización y también recursos lingüísticos que marcan los grados y la capacidad de abarcar circunstancias, regulándolas. Teoría y sistemas, entonces, como modos de sujeción conceptual, forjadores de real y verdad. Teoría también como óptica, precisamente ‘óptica’, porque hay que remontarse lejos en la ‘teoría’ y mirar la etimología visual del género teórico. Ver de qué manera los humanos, especialistas en visión, dejan poco o mucho fuera del círculo de las lupas teóricas, de las lentes aumentativas, deformantes. Como señala Nietzsche respecto del sujeto: “Historia psicológica del concepto ‘sujeto’. El cuerpo, la cosa, la totalidad construida por el ojo suscita la distinción entre un hacer y un agente, el agente, la causa del obrar, concebido con una sutilidad continuamente acrecentada, ha dejado finalmente un resto: ‘el sujeto’.”<sup>58</sup>

En griego, ‘teoría’ significa ‘mirar’, ‘observar’ como lo hacía el espectador en los juegos y las festividades. El observador no participaba de los juegos, su actividad era teórica y sin intervención. Cuando la acción de mirar u observar se entendía ‘mentalmente’, el verbo significaba ‘considerar’ o ‘contemplar’ y por esa vía se abandona paulatinamente el entorno, el juego, la

---

<sup>57</sup> Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos NF 1884-1885*, 34 (253). KSA 11, *op.cit.*, p.506.

<sup>58</sup> *Ibidem*, *Fragmentos Póstumos NF 1885-1889*, 2 (158), KSA 12. p. 143

festividad del cuerpo. Los ojos se internalizan, se cierran y se vuelven visión o intuiciones. Recordemos que para los filósofos antiguos -Platón, Aristóteles, por caso-, la más alta actividad humana es la contemplación, la ‘teoría’: observar el pensar mismo<sup>59</sup>.

Problemas, porque al construir sistemas y teorías se construye un régimen de conocimientos sobre un determinado dominio de objetos más o menos formalizados pero, a la vez, esa teoría cubre el cuerpo hasta sellar los ojos; la teoría cumple siempre un mismo destino: pierde su potencia heurística y se automatiza. Paradojas de la visión: la teoría se vuelve ojo del ojo, órgano acoplado, segunda retina que aniquila el ojo:

-¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* (idea fija) de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando eso es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...-.<sup>60</sup>

Si bien más arriba se señaló que el género ensayístico puede frecuentar la neutralidad de la tercera persona y que por eso mismo corre el riesgo de ser impersonal, prescriptivo, abstracto, cierto es también que puede proponer un tipo de escritura no sistemática, tentativa, que, prescindiendo de reglas metodológicas rígidas, amplía el campo reflexivo hasta cuestionar su propia legitimidad, confesando su perplejidad ante las cuestiones que aborda, por eso

---

<sup>59</sup> Resulta indispensable indicar que una distinción tajante entre ‘teoría’ (entendida como actividad contemplativa) y ‘acción’ o ‘praxis’ (entendida, como lo hicieron los griegos, en tanto ‘quehacer’, ‘transacción’ o ‘negocio’), desvirtúa la reflexión –histórica- en cuanto a la articulación de los conceptos. La ‘teoría’ podría ser considerada como la más alta actividad de la praxis o, como lo hace el marxismo, que considera a la ‘praxis’ como el fundamento último de toda teoría. Aquí, la distinción se aplica porque Nietzsche advierte que la sistematicidad relacionada con las teorías deja de lado el cuerpo como tópico.

<sup>60</sup> Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*, op.cit., p.52.

es que el ensayo incluye la paradoja, la improvisación y no busca extraer todas las consecuencias de las hipótesis que sustenta.

En *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Agamben explica que la muy antigua escisión entre palabra poética y filosófica se interpretó en el sentido de que la poesía posee su objeto sin conocerlo y que la filosofía lo conoce sin poseerlo o gozarlo pero que, sin embargo, la crítica (el ensayo), “Se sitúa en la escotadura de la palabra occidental y hace señas más acá o más allá de ella hacia un estatuto unitario del decir.”<sup>61</sup>

Un ejemplo paradigmático de este tipo de escritura es el ya mencionado *Ecce Homo*, de Nietzsche, en el que el pensamiento filosófico es, por cierto, cuerpo, deseo, humor, vacilación e instinto. El ensayo de Nietzsche se abre al espacio autoficcional: el autor se toma a sí mismo como objeto de reflexión explícito en su variante ontológica (recordemos que el subtítulo del texto es ‘Cómo se llega a ser lo que se es’) pero lo hace no con el propósito de fijar cronológicamente los hitos y rasgos esenciales de un ‘yo’ sino el movimiento oscilatorio de ese yo que queda ritmado en una escritura que, como dice Agamben: “...opone el goce de lo que no puede ser poseído y la posesión de lo que no puede gozarse. (...) Lo que está recluido en la ‘estancia’ de la crítica es nada, pero esta nada custodia la inapropiabilidad como su bien máspreciado.”<sup>62</sup>

El ensayo, entonces, se presenta como un género que, además de permitirse el uso de la primera persona del singular, explora una tipo de escritura experimental que aloja las oscilaciones de lo inapropiable que también es el ser.

---

<sup>61</sup> Agamben, G., *Estancias, la palabra y fantasma de la cultura occidental*, op.cit., p.13.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 13.

## AUTOBIOGRAFÍA

El estudio del siguiente género –la autobiografía-, concentra muchos de los problemas en torno a si es posible rastrear en la escritura índices de configuración subjetiva pues, en última instancia y a partir de múltiples objeciones teóricas, la cuestión que se revelaría irónicamente es que con la escritura (autobiográfica) el escritor no hace más que diferir de sí mismo. En lo que sigue presentaré ciertas consideraciones históricas en torno a la autobiografía y algunos de los problemas que plantea.

En el libro *Tiempo Pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*<sup>63</sup>, Beatriz Sarlo explora los modos de tratamiento que la cultura ha hecho de la memoria, especialmente, a partir del siglo XIX<sup>64</sup>. Escribe:

...la actual tendencia académica y del mercado de bienes simbólicos que se propone reconstruir la textura de la vida y la verdad albergadas en la rememoración de la experiencia, la revaloración de la primera persona como punto de vista, la reivindicación de una dimensión subjetiva, que hoy se expande sobre los estudios del pasado y los estudios culturales del pasado, no resultan sorprendentes.<sup>65</sup>

La autora destaca el ‘giro subjetivo’ que adoptan las ciencias sociales que se valen de ‘diarios’, ‘cartas’, ‘consejos’, ‘narraciones orales’, ‘biografías’ y

---

<sup>63</sup> Sarlo, B., *Tiempo Pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2005.

<sup>64</sup> Parto de la perspectiva que plantea Sarlo puesto que produce un recorte en el vasto campo del estudio autobiográfico. El campo de estudio ha sido extensamente explorado y no sólo se han propuesto teorías al respecto, (Derrida, Lejeune, Olney etc.), sino teorías y argumentaciones sobre esas teorías, como dice Louis Renza (*Book Review, Comparative literature* 40: 3, Summer 1988, p.274): “Incapaces de renunciar al deseo, las teorías acerca de la autobiografía persisten como autoproducciones ficcionales tal como –aunque no con suficiente transparencia- el tipo de narrativas que, convencionalmente, reconocemos como ‘autobiografías’.” (la traducción es propia).

<sup>65</sup> Sarlo, B., *op.cit.*, pp. 21, 22.

‘autobiografías’ como fuentes para acceder al pasado pero, además, distingue al género testimonial como aquel que es extensamente empleado en las últimas décadas en cuanto que restituye cierta confianza en la primera persona para “conservar el recuerdo o para reparar la identidad lastimada.”<sup>66</sup>

Esta suerte de retorno a los textos escritos en primera persona es una de las principales características de la posmodernidad: la incredulidad respecto de los grandes metarrelatos explicativos o de legitimación de verdades universales que se corresponde con la crisis de la metafísica tradicional.<sup>67</sup>

El término ‘autobiografía’ contiene su propio proyecto de escritura: auto (*autos*, sí mismo) + bio (*bios*, vida, curso de una vida) + grafía (*graphé*, signo, letra), podría definirse entonces como el propósito de comprender, ordenar, explicar el curso de la propia vida mediante la palabra escrita<sup>68</sup>. La autobiografía y los subgéneros relacionados deben ser estudiados desde esta perspectiva, indagando los ‘grados de confianza’ que proporcionan, pero también los grados de sospecha.

El género autobiográfico posee una larga tradición de antecedentes aunque la aparición de un ‘yo’ como garante de la escritura es relativamente reciente. La acción de exhibir o escribir acerca de un ‘yo’ barriendo la frontera entre espacios públicos y privados era imposible en Grecia y Roma ya que el yo

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>67</sup> J. F. Lyotard, en *La condición posmoderna* (trad.: M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 2000, p.10), lo explica de la siguiente manera: “Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito.”

<sup>68</sup> Una definición clásica de autobiografía es la que ofrece Philippe Lejeune en ‘El Pacto autobiográfico’ (*op.cit.*, p. 48): “Relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad.”

se construía, preferentemente, en la esfera pública, en el ágora, y las escrituras correlativas a ese gesto son las apologías, los encomios, panegíricos, autoalabanzas, etc. A partir de la edad media el género comienza a perfilarse con las *Confesiones* de Agustín<sup>69</sup> pero es con el ascenso del capitalismo y el fortalecimiento de la burguesía que se observa cierto recorte específico del género. Es en el siglo XVIII y con *Las confesiones* de Rousseau que se abre un espacio de escritura autorreflexivo por medio de autobiografías, memorias, diarios íntimos, epístolas, que buscan afianzar no sólo el individualismo privado sino que postulan al ‘yo’ como criterio de validez de la razón.

Ahora bien, quizás ese mismo intento de afianzamiento del ‘yo’ es síntoma de su fragilidad: ¿qué ‘yo’ es el que escribe ‘yo’?, ¿por qué es que el ‘yo’ podría diferir de sí mismo en el intento (paradójico) de fijarse mediante la escritura? La escritura de tipo autobiográfico enfrenta los múltiples dilemas teóricos que conciernen también al precario estatuto de la identidad. Dentro de esos dilemas deben consignarse los siguientes:

-Cuestiones en torno al uso de la primera persona: ¿es la primera persona del singular un significante suficientemente transparente, revelador de identidad o una mera ilusión de presencia?<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Las *Confesiones* de Agustín son un caso de difícil categorización puesto que pueden ser tomadas como una autobiografía, un tratado filosófico, o la historia de una conversión. La cuestión a tener en cuenta es que el propósito de ese ‘yo’ que se indaga no parece ser el de la exploración del yo en sí, sino la de un ‘yo’ que se entrega a Dios y que en esa entrega justifica su existencia. El ‘héroe’, el protagonista, no es el ‘yo’ sino Dios.

<sup>70</sup> Escribe Robert Smith (en *Derrida and autobiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 58) para explicar cómo la deconstrucción piensa el uso de la primera persona del singular: “...donde el ‘yo’, indispensable para el escritor de autobiografías, es excluido como referencia de un sujeto o supuesto únicamente como emplazamiento diacrítico en la cadena de significantes.” (La traducción es propia).

-Dilemas de la memoria: ¿cuán fiable es la memoria cuando se propone recoger los episodios de una vida? ¿Cómo puede escribirse el pasado desde el presente cuando el presente modifica el pasado?<sup>71</sup>

-Relatividad de la representación autobiográfica: ¿coinciden las representaciones subjetivas de los ‘autobiógrafos’ con las representaciones epocales, históricas que se dan los sujetos?<sup>72</sup>

-Problemas en torno a la racionalización: ¿es la autobiografía un mero gesto de seleccionar, jerarquizar, ordenar los hitos de una existencia que, quizás, mientras ocurrían no revestían la menor relevancia?

-Ambigüedades de la metonimia: ¿puede el relato, necesariamente parcial, de una vida reflejar el conjunto de un ser humano?

-Cuestiones retóricas: ¿es la autobiografía un intento mimético pero que en su práctica se torna performativo, poiético y, por lo tanto, puramente ficcional (un yo que se ‘inventa’ en la autobiografía)? ¿Se diferencia la autobiografía de una novela en primera persona?

---

<sup>71</sup> Así lo explica Marc Eli Blanchard en ‘The Critique of Autobiography Author(s)’ (*Comparative Literature*, Duke University press, Vol. 34, No. 2, Spring 1982, pp. 97-115): “He aquí lo esencial de la autobiografía. El autor, incapaz de coincidir con el sujeto en el pasado, sólo puede articular una visión que le permite verse en el pasado como una pintura. Sin el poder de alterar el pasado debe restringirse a observarse como sujeto deduciendo sus sentimientos no de la realización de sus actos sino de la representación de esa realización”. (La traducción es propia)

<sup>72</sup> Blanchard (*Ibidem*), lo expone de la siguiente manera en la página 114: “El autobiógrafo ha logrado que una visión aceptable del mundo coincida con su propia imaginación, al mismo tiempo que ofrece su persona como ejemplo, haciendo que el texto producido –que muestra los hechos únicos que moldearon su vida-, resulten conciliables con las leyes generales que permiten la identificación de esa personalidad.” (La traducción es propia).

-Dilemas motivacionales o éticos: ¿buscan los autores ‘justificar’, disfrazar sus vidas, elaborar un documento de trascendencia narcisista? ¿Es la autobiografía un ejercicio de ‘ego-historia’?<sup>73</sup>

-Disyuntivas contextuales: ¿es imprescindible contar con el contexto histórico y cultural para determinar la veracidad del alegato autobiográfico?

-Conflictos referenciales: ¿cuál es la relación que el autor establece con el narrador de la obra autobiográfica? ¿Cuál es el status ontológico del autor que narra su existencia, hay algo de sí que se transfiere a la obra?<sup>74</sup>

En definitiva, los problemas del género son también problemas ontológicos respecto de la subjetividad y que pueden resumirse de acuerdo a las respuestas que se le dan a la siguiente pregunta: ¿es el yo autónomo y trascendente y, por lo tanto, hace uso del lenguaje para expresar su esencialidad o es contingente y depende del lenguaje para constituirse y, por eso mismo, al ‘decirse’ o ‘escribirse’ crea una ilusión referencial estructurada por la retórica?

Ángel G. Loureiro expone que pensadores como Dilthey y Misch<sup>75</sup> sostienen que por medio de la autobiografía puede reconstruirse una vida no con

---

<sup>73</sup> Aquí vale la pena preguntarse si la autobiografía se aproxima a la ‘psicobiografía’, puesto que resulta importante distinguir entre un estudio filosófico del género en el que puedan investigarse conceptos tales como ‘identidad/subjetividad’, ‘autonomía’, ‘representación’, ‘autoafección’, ‘autoconfiguración’ desde el punto de vista ontológico y que no queden diluidos en una mera narración individualista psicológica.

<sup>74</sup> Sobre la relación que el autor establece con el narrador y el héroe en la obra se dará más amplio detalle en las páginas siguientes partiendo de la afirmación de Bajtín en *Estética de la creación verbal* (*op.cit.*, pp. 133,134): “...el autor es un momento de la totalidad artística y como tal puede coincidir, dentro de esa totalidad, con el héroe que es su otro momento; la coincidencia personal ‘en la vida’ entre el individuo del que se habla y el individuo que habla no elimina la diferencia entre estos momentos en la totalidad artística...”.

<sup>75</sup>En ‘Problemas teóricos de la autobiografía’ (*Antrophos, Revista de estudios e investigación documental, op.cit.*, p. 2), Loureiro escribe: “Dilthey dio, por primera vez, enorme relieve a la autobiografía al entenderla como una forma esencial de comprensión de los principios organizativos de la experiencia, de nuestros modos de interpretación de la realidad histórica. (...) Georg Misch se impuso como tarea la paciente e inacabable reconstrucción de la historia de la autobiografía desde la antigüedad...”.

el simple propósito de sumar y ordenar datos y hechos sino como forma de comprensión de los principios organizativos de la experiencia. Hay en esta postura una fuerte apuesta cognoscitiva y referencial: el yo puede ser conocido, comprendido y la autobiografía es un medio adecuado para ello.

En el otro extremo teórico encontramos a autores como Paul de Man, Jaques Derrida y Roland Barthes que atacan frontalmente la posibilidad de conocimiento ontológico del yo que la autobiografía promete, por ejemplo, de Man escribe:

El interés de la autobiografía, por lo tanto, no radica en que ofrezca un conocimiento veraz de uno mismo –no lo hace-, sino en que demuestra de manera sorprendente la imposibilidad de totalización (es decir, de llegar a ser) de todo sistema textual conformado por sustituciones tropológicas.<sup>76</sup>

Se distinguen, entonces, dos polos en cuanto a la posibilidad de conocimiento de la subjetividad en el medio autobiográfico: el de aquellos que la consideran una ‘ilusión referencial’ y el de aquellos que la consideran un modo de conocimiento del ‘yo’.

En *Tiempo Pasado, cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión* Sarlo también señala que en el campo de la sociología de la cultura y de los estudios culturales la identidad de los sujetos ha vuelto a tomar un lugar que en las décadas del sesenta y setenta fue ocupada por las ‘estructuras’:

Se ha restaurado la *razón del sujeto*, que fue, hace décadas, mera ‘ideología’ o ‘falsa conciencia’, es decir, discurso que encubría ese depósito oscuro de impulsos o mandatos que el sujeto necesariamente ignoraba.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> de Man, P., ‘La autobiografía como desfiguración’, trad.; A. G. Loureiro, *Anthropos, Revista de estudios e investigación documental*, op.cit., p. 114.

<sup>77</sup> Sarlo, B., op.cit. p. 22.

¿Cuál fue, en trazos generales, la propuesta del estructuralismo en lo que refiere a las narraciones del yo? El estructuralismo se hace cargo de fomentar teóricamente la disolución de la noción fuerte de sujeto. Desde la perspectiva literaria y filosófica, tres autores –Paul de Man, Jaques Derrida y Roland Barthes- realizan una crítica radical a la posibilidad de que un texto, en este caso autobiográfico, refiera y revele el yo de su autor.

La relación entre la autobiografía y cualquier obra de ficción en primera persona es indecible ya que tanto la literatura de ficción como la autobiográfica, comparten la retoricidad del lenguaje y por ello sería virtualmente imposible clasificar las obras en virtud de su referencia. El yo es sustituido por las figuras retóricas que buscan conjugarlo y por una suerte de presente narrativo que reemplazaría la experiencia pasada. Así, en todo caso, es el texto el que crea su yo, su referencia, y no a la inversa.

La postura de de Man es nítida. Las autobiografías crean una ‘ilusión’ de referencia pero lo único que pueden mostrar es una estructura o forma en la que alguien se toma por objeto y, así, un yo textual pondría en escena un yo ausente por medio de artificios literarios<sup>78</sup>.

En el caso de Derrida, y también partiendo de la autobiografía, se realiza una crítica de la subjetividad y la representación. No es el texto autobiográfico el que puede dar cuenta de la verdad y unidad del sujeto que escribe. Afirma

---

<sup>78</sup> Paul de Man identifica la autobiografía con la figura retórica de la prosopopeya, tropo que otorga la palabra a seres muertos, inanimados, a animales o a avatares de la naturaleza. Al identificar la autobiografía con la prosopopeya, el autor sostiene que la voz del autor narrador –yo- puede ser la máscara de cualquier ser ausente.

Sarlo, refiriendo al pensamiento de Derrida: “Lo que en la autobiografía se manifiesta como identidad de un sujeto con sus enunciados sólo está sostenido por la firma.”<sup>79</sup> En esta interpretación, no habría ningún fundamento exterior al círculo firma-texto que pueda garantizar la ‘verdad’ o la experiencia del yo que escribe. Entre la firma y el texto, no habría otra conexión que la relación legal que establece la propiedad del texto por parte del firmante pero esa relación queda desmentida por el análisis –estructural- del nombre propio que es comparable a cualquier otro sustantivo común y por ello el círculo firma-texto no revelaría nada del yo que escribe<sup>80</sup>. El significado del yo no se da al pensamiento o a la vivencia subjetiva porque lo que realmente el sujeto se representa es el sistema de signos, el lenguaje como tal y no el ‘yo’.

Barthes que, por su parte, escribe una suerte de autobiografía (*Roland Barthes por Roland Barthes*) a modo de testamento intelectual, elige el recurso del ‘fragmento’ como modo de ser de un cuerpo escindido que muestra la diversidad, la diseminación de ese cuerpo que ha sido ‘roto’ por el lenguaje. La postura de Barthes es anti-narrativa ya que la narratividad crea la falsa coherencia del sujeto: “Es el texto mismo el que me desposesiona (afortunadamente) de mi duración narrativa”<sup>81</sup>. Para Barthes el sujeto termina una vez que comienza el relato, en todo caso la ‘verdad’ del sujeto sería anterior a la textualidad. Hay en Barthes una reivindicación del cuerpo y del deseo, de

---

<sup>79</sup> Sarlo, B., *op.cit.*, p. 40.

<sup>80</sup>Una objeción posible a esta postura resulta de la reflexión acerca de las implicancias que el sujeto tiene en el discurso: si todo sujeto se reduce a sus trazos textuales, ¿no se postula acaso un absoluto del texto sin tener en cuenta las circunstancias de producción discursiva?

<sup>81</sup> Barthes, R., *Roland Barthes por Roland Barthes*, trad.: J. Batallé, Barcelona, ed. Kairós, 1978, p. 132.

lo no lingüístico: “El placer del texto es ese momento en que mi cuerpo comienza a seguir sus propias ideas, pues mi cuerpo no tiene las mismas ideas que yo.”<sup>82</sup>

Cuestiones literarias y filosóficas de ficción-verdad, cuestiones de referencialidad, de construcción de un ‘yo’ narrativo, problemas en torno a la contraposición interior/exterior, dilemas éticos relacionados con el pacto de lectura se juegan en el espacio narrativo de la autobiografía en el que un ‘yo’ parece defender o, a la inversa, impugnar una cierta verdad sobre sí mismo al proponerse como centro de la historia: un centro que lo es de la enunciación pero también es enunciado de esa enunciación.

Las dos corrientes críticas analizadas: la línea que arranca con Nietzsche y sigue con Derrida, Paul de Man, Barthes, la línea deconstructiva que plantea el carácter ficcional del género como el de toda escritura y la línea de Dilthey y, también, la de Lejeune, que sostiene que, si bien el género emplea procedimientos comunes a la ficción, posee cierta especificidad histórica, pragmática o en el horizonte de las convenciones genéricas pero que posibilitan cierto conocimiento del sí mismo, nos ponen ante un dilema de difícil solución. Ahora bien, ese dilema puede despejarse con el estudio pormenorizado de un subgénero de la autobiografía: el testimonio. Veremos que en el testimonio confluyen aspectos de los géneros antes estudiados -las novelas, el ensayo, las autoficciones y, claro está, la autobiografía-, pero que esos aspectos adquieren un tenor diferente en cuanto el testigo ‘atesta’ o imprime a sus palabras una

---

<sup>82</sup> Barthes, R., *El placer del texto y la lección inaugural, de la cátedra de semiología literaria del collège de France*, trad.: N. Rosa, O. Terán, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2008, p. 26.

convicción que integra racionalidad, emotividad, fe<sup>83</sup>, afecto, sentido del deber, y que por eso sobrepasa la mera certeza personal para construir una comunidad de reconocimiento transindividual<sup>84</sup>.

## TESTIMONIO<sup>85</sup>

Los diccionarios de uso del español definen al ‘testimonio’ como una prueba de verdad o certeza que sirve para dar seguridad de existencia a determinados hechos. La definición puede pecar de ingenuidad dado que supone que un testigo que ofrece testimonio puede, con su palabra, abarcar una experiencia y garantizarla como verdadera. El sentido común puede entusiasmarse con la afirmación: ‘yo lo viví, por lo tanto, puedo dar testimonio’ o ‘yo soy así y puedo dar cuenta de mi identidad’, sin tener en cuenta que la narración testimonial es una operación interpretativa que, desde el presente e incluyendo al presente, se realiza sobre la memoria personal y colectiva<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Aquí se habla de fe en un sentido no necesariamente religioso, sino en el sentido de creencia (aunque carezca de prueba), en la línea kantiana que sostiene que la fe es creencia subjetivamente suficiente.

<sup>84</sup> La ‘comunidad de reconocimiento’ aludida no implica homogeneidad, equivalencia o identidad entre los miembros sino, como dice G. Agamben en *La comunita che viene* (Torino, Giulio Einaudi editore, 1990, y en versión castellana *La comunidad que viene*, trad.: J.L. Villacañas y C. La Rocca, Madrid, Editora Nacional, 2003, p. 26) diseminación de singularidades, singularidad inesencial: “El paso de la potencia al acto, de la lengua a la palabra, del común al propio, se realiza en dos sentidos según una línea de destellos alternos en la que naturaleza común y singularidad, potencia y acto se cambian los papeles y se compenetran recíprocamente.”

<sup>85</sup> El testimonio se presentará aquí, en forma general y diferenciado del resto de las escrituras en primera persona y, más adelante, se hará un estudio pormenorizado del testimonio de acuerdo a las reflexiones de Giorgio Agamben.

<sup>86</sup> También vale la pena pensar aquí si el pacto de lectura que proponen autores como Lejeune y Bruss, para salvar a la autobiografía de la ilusión de ‘verdad’ no es también una forma de ingenuidad: sería el lector el que es capaz de afirmar, determinar, porque supone que lo que lee es ‘cierto’, que el testimonio es, por ejemplo, revelador del ‘yo’.

Las prerrogativas de este tipo de testimonio se basan en la confianza que se le atribuye a la experiencia individual. La inmediatez de la voz y del cuerpo no dejaría duda acerca de la autenticidad del relato, la experiencia vivida directamente se vuelve un instrumento de verdad que sutura la distancia entre el texto y su autor, unificando, en certeza vivencial, al texto, su autor y los sucesos referidos<sup>87</sup>. Se podría decir aquí que entre el testimonio y el lector se establece un pacto de lectura veridictivo en el que es posible mantener una correspondencia transparente entre el texto y los fenómenos externos que el texto narra sin tener en cuenta que el testimonio no consiste únicamente en la percepción de lo visto sino en el relato que transfiere un estado de cosas – hechos-, en otra cosa –narración-. Como explica Paul Ricoeur:

(El testimonio) En tanto que relato, se encuentra así en una posición intermedia, entre una comprobación hecha por un sujeto y una creencia asumida por otro sujeto, acerca de la fe del testimonio del primero.<sup>88</sup>

Lo que se transfiere en el testimonio es un ‘juicio’ de sentido, una interpretación que, aun en los procesos jurídicos, busca influir, conmover, articulando la prueba con la persuasión mediada por la retórica. Pero también es más que eso, puesto que el testigo consagra su discurso más allá, incluso, de la exactitud del relato: el testimonio descubre al locutor en su convicción de que su discurso es apertura, un decir algo acerca de un mundo en el que los sujetos

---

<sup>87</sup> Hace falta mencionar ciertas cuestiones acerca de la relación entre percepción, referencia y ‘verdad’ de la mimesis. La cuestión gira en torno a si la percepción de un hecho es garantía de existencia de ese hecho y si el relato de ese hecho ‘copia’ o ‘construye’ ese hecho. La ingenuidad mimética (el relato es espejo de lo sucedido) se funda, muchas veces, en que la percepción de un hecho es garantía de existencia del mismo.

<sup>88</sup> Ricoeur, P., *Texto, testimonio y narración*, trad.: V. Undurraga, Santiago de Chile, ed. Andrés Bello, 1983, p.14.

buscan comprensión o conocimiento en una comunicación intersubjetiva que no elimina el contexto de producción del testimonio en beneficio de una textualidad cerrada o autotélica. El testimonio, es, como la autobiografía, una construcción retórica pero animada por la certeza de que el ‘yo’ que enuncia el discurso no es el centro del relato, sino el portavoz de circunstancias históricas y sociales más amplias que las de un ego, en las que los hechos y los ‘otros’ (eventuales lectores del testimonio) confluyen en un acontecimiento que exige ser relatado y en el que la palabra y el cuerpo del narrador deciden sortear todas las dificultades que el lenguaje impone con el propósito de decir aquello que los sujetos padecieron en determinadas circunstancias. El testimonio se destaca por su compromiso ético: no sólo modula el pasaje de la lengua al discurso sino que, más allá de un ‘yo’ centrado en el yo de la primera persona del singular (que buscaría comprenderse, certificarse o mostrarse como ejemplo), expone ese ‘yo’ a los avatares que, precisamente, lo disuelven para constituirlo: con el testimonio, las circunstancias, los otros, el lenguaje convergen hasta aproximar, tanto como es posible, la brecha que existe entre palabra y vida.

Son muchos los argumentos que podrían poner en jaque la infalibilidad del testimonio<sup>89</sup> y que podrían volver a abrir la fisura entre autor y texto para postular, junto con de Man, Derrida y Barthes el inmanentismo del texto, pero existe un tipo de escritura en primera persona a la que –por motivos de crueldad u obscenidad–, no puede atribuírsele mera retoricidad lingüística: es el testimonio

---

<sup>89</sup>La utopía de la reconquista de la memoria absoluta, el desconocimiento de las operaciones interpretativas (organización, jerarquización, anulación) que se realizan sobre los recuerdos, el tema del falso testimonio son algunos de los argumentos posibles.

de los supervivientes de los campos de exterminio. Al hombre que padeció tortura, ¿se le puede decir que el ‘yo’ de su escritura testimonial es un mero efecto de las figuras retóricas del lenguaje, se le puede decir, sin que resulte un insulto, que mientras escribe construye, únicamente, su referencia –yo-, sin que los padecimientos sufridos en carne propia resulten ser, precisamente, los antecedentes inmediatos de la escritura<sup>90</sup>?

El ‘testimonio infalible’, el que apela a la equívoca o ingenua certeza de la experiencia puede ser refutado pero el testimonio de los sobrevivientes de los campos de exterminio plantea un caso límite en el que la ‘verdad’ del sujeto no puede ser tratada desde la perspectiva de la retoricidad del lenguaje y su imposibilidad de garantizar certezas ontológicas respecto al yo. Dichos testimonios requieren que se incluyan en la cuestión aspectos éticos en los que se tienen en cuenta elementos exteriores al texto y su autor: procesos judiciales, intertextualidad, historia y comunidad, afianzan, no sólo la manifestación del testimonio y la referencia sino, y por ello, la identidad deviniente del autor y, por añadidura, la posibilidad de que la escritura revele, aunque sea parcialmente, ciertos rasgos del yo. Hay ciertos testimonios que pueden ser leídos en sentido absoluto: cuando el testimonio involucra la totalidad de un hombre comprometido, cuando el testigo se pone al servicio de lo que atestigua convirtiéndose, incluso, en mártir. Existen ciertos tipos de testimonios en los que

---

<sup>90</sup> En el prólogo a ‘Si esto es un hombre’ (*Trilogía de Auschwitz*, trad.: P. Gómez Vedate, Barcelona, El Aleph editores, 2005, p. 28), Primo Levi escribe: ‘La necesidad de hablar a ‘los demás’, de hacer que ‘los demás’ supiesen, había asumido entre nosotros, antes de la liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato, violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales...’.

el 'yo' deja de ser una ego - historia (como en muchos casos de la autobiografía) y se abre a un 'nosotros' colectivo que representa, no sólo las experiencias comunes de los que han sufrido exclusión, tortura, sino que incluye la contradicción ineludible de intentar aproximarse a una verdad exenta de retóricidad, una verdad del cuerpo que, paradójicamente, se dice retóricamente. Primo Levi refrenda la necesidad de indagar sobre aquello que es posible comunicar y que, en este trabajo, concierne a la subjetividad:

El término 'incomunicabilidad', tan de moda durante la década de los setenta, no me ha gustado nunca; en primer lugar porque es una monstruosidad lingüística, y en segundo por razones más personales. (...) Según una teoría en boga en aquellos años y que parece frívola e irritante, la 'incomunicabilidad' sería un componente incuestionable, una condena perpetua inherente a la condición humana, y en especial al estilo de vida de la sociedad industrial: somos nómadas, incapaces de mensajes recíprocos, o sólo capaces de mensajes incompletos, falsos ya en el acto de ser emitidos, mal entendidos por quién los recibe. El discurso es ficticio, mero rumor, velo pintado que cubre el silencio existencial; estamos, ay, solos, y también (o especialmente) si vivimos en pareja. Yo creo que esta lamentación es producto de cierta pereza mental...<sup>91</sup>

## TESTIMONIO, A SECAS

Es sabido que a muchos de los sobrevivientes de los campos de exterminio les preocupó la forma en que deberían escribir sus testimonios. La parquedad, la sobriedad, aún la reticencia retórica son las marcas adustas de los textos de aquellos que, a pesar de su propia y terrible experiencia, buscan dar cuenta de ella<sup>92</sup>. Precisamente, esa parquedad no parece ser sólo la marca de

---

<sup>91</sup> Levi, P., *op.cit.* pp. 546, 547.

<sup>92</sup> Levi, Primo, *op.cit.* p. 35: "Muchas cosas dijimos e hicimos entonces de las cuales es mejor que no quede el recuerdo."

una voz que se siente en la inevitabilidad moral de hablar o que busca purificar su experiencia narrándola sino que habla o escribe a pesar de dos imposibilidades radicales: la imposibilidad de dar cuenta completa de la experiencia del exterminio (los que pueden dar testimonio son aquellos que, por azar, han sobrevivido y, la vida que conservan indica la incompletud de la experiencia) y la imposibilidad del lenguaje mismo de totalizar una experiencia. La doble incompletud del testimonio, no impide que el texto resulte referencia de una subjetividad, más aún, esa incompletud es quizás la clave para entender qué tipo de identidad narrativa puede concebirse a partir del género testimonial.

## IDENTIDAD TESTIMONIAL

Giorgio Agamben da una clave acerca de la ‘identidad’ que puede descubrirse en los testimonios:

Precisamente es este aislamiento de la supervivencia con respecto a la vida lo que el testimonio refuta con cada una de sus palabras. Lo que su palabra nos dice es que por el hecho mismo de que lo no-humano, el viviente y el hablante, el musulmán y el superviviente no coinciden; precisamente porque hay entre ellos una división insuperable, puede haber testimonio. (...) *La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto.* El testimonio no garantiza la verdad factual del enunciado custodiado en el archivo, sino la imposibilidad misma de que aquél sea archivado, su exterioridad, pues, con respecto al archivo.<sup>93</sup>

La cita resulta reveladora pero aún al planteo agambeniano de que los sujetos que dan testimonio lo hacen respecto de la más profunda paradoja humana, aquella de que al decir se da, precisamente, testimonio de la imposibilidad de hablar, que testificar es albergar en la palabra la incapacidad

---

<sup>93</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, homo sacer III, op.cit*, p. 165.

de decir, se le deben asociar otros planteos a fin de enriquecer la comprensión (y la complejidad) del género testimonial.

Presumir la existencia de un 'yo' unitario, fuerte y unívoco como voz legitimadora del testimonio supone desconocer la labilidad subjetiva. El mismo Bajtín relativiza la unidad, la 'presencia' de ese yo introduciendo algunos conceptos en la formación discursiva: 'dialogismo' e 'intertextualidad'. Los tipos 'relativamente estables' que son los géneros discursivos están siempre sometidos al dialogo entre diferentes géneros y a la hibridación que supone la consideración de textos diversos dentro de un mismo género. Así como el sujeto está habitado polifónicamente por el lenguaje, así los géneros encuentran su relativa estabilidad en su heterogeneidad constitutiva que, además, no puede desconocer las circunstancias de producción de los discursos. De esta forma, la (in) estabilidad de los géneros discursivos -como el testimonio-, obliga a un análisis sutil que acompañe el movimiento mismo de la construcción discursiva, o narrativa de la subjetividad.

El testimonio podría ser confundido con una novela en primera persona porque ambos géneros pueden emplear los mismos recursos literarios pero, como se vio, el contexto -tanto de la novela como del testimonio-, indica una diferencia en la producción de los textos mismos y en la forma de recepción (el 'pacto de lectura' no es un simple acuerdo privado en el que el lector obedece con docilidad los supuestos que el texto indica sino que ese pacto queda refrendado -o no- por las circunstancias sociales, históricas e intertextuales en el que el texto se produjo). El testimonio también podría confundirse con una

autoficción pero la intención ética de los testimonios conduce el texto testimonial –tanto como es posible-, a aproximarse a la verdad histórica sin permitirse la distorsión explícita de los ‘hechos’ como lo hace la autoficción. Por último, la distinción más evidente entre autobiografía y testimonio está en aquello que resulta ser el centro de atención de los géneros. Si bien ambos se escriben, en general, empleando la primera persona del singular, la autobiografía tiende a resaltar y configurar una experiencia individual mientras que el testimonio, que también emplea la primera persona lo hace con el propósito manifiesto de que ese yo que narra se integre a una experiencia que lo excede: la de la comunidad y la del lenguaje.

En lo que sigue se realizará una exploración de la noción de ‘autor’ con el propósito de indagar la multiplicidad de esa voz que se dispone a dar testimonio.

### ¿QUIÉN?: AUTORES COMPLICADOS EN LA ESCRITURA

¿En que sentido existen los autores de los géneros discursivos? ¿En qué sentido puede decirse que son ‘autores’? De los textos de esos ‘autores’, ¿podemos inferir algún rasgo ontológico o subjetivo acerca de aquel que toma la palabra, narra o dice? Muy alejados de las posiciones hermenéuticas de corte

psicologista<sup>94</sup> pensadores como Foucault y Barthes consideran en sus obras la temática de la muerte del autor.

A medida que el sujeto deja de considerarse como fundamento, el concepto de ‘autor’ también pierde vigencia. El autor deja de ser el ‘propietario’ de su obra y la fuente de sentido último de la misma. Para Barthes, por ejemplo:

...el *autor* es un personaje moderno, producido indudablemente por nuestra sociedad, en la medida que esta, al salir de la Edad Media y gracias al empirismo inglés, al racionalismo francés y la fe personal de la Reforma, descubre el prestigio del individuo o, dicho de manera más noble, de la ‘persona humana.’<sup>95</sup>

Aquí también las propuestas de Nietzsche resultan inexorables puesto que insiste en varios lugares de su obra que el autor no es el referente de sentido que el texto expresaría. Un texto no expresaría ni dejaría entrever las facultades, capacidades, limitaciones o la biografía del autor, el texto no es un reflejo límpido de una subjetividad individualizada sino un ‘efecto de superficie’ en el que el devenir histórico y las estructuras (de la lengua, la sociedad, la política) indican un puesto vacío, una función, a lo sumo un saber anónimo, sin sujeto, un ‘se’ que nunca se dice con palabras unívocas y que puede escribir en un espacio multidimensional en el que confluyen múltiples voces sin que ninguna pueda descifrarse como original o propia del autor. Pensadores como Barthes y

---

<sup>94</sup> Líneas hermenéuticas como la del filósofo Schleiermacher, hacen del círculo hermenéutico la vía de comprensión de los textos a interpretar que, además, son parte de la totalidad de la vida. Se supone aquí que toda individualidad es manifestación de la vida en su totalidad de la que el autor y el intérprete son parte, es por eso que debe haber ‘congenialidad’ o identificación entre el intérprete y el autor. Esta identificación supone que puede haber conocimiento de la psicología del autor a partir del conocimiento de la propia subjetividad.

<sup>95</sup> Barthes, R., *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 66

Foucault, al menos en la etapa estructuralista<sup>96</sup> ejecutan no ya la muerte de Dios, proclamada por Nietzsche, sino la de una de las sombras de ese Dios: el autor.

Para Barthes “El escritor está siempre sobre el trabajo ciego de los sistemas a la deriva; es un comodín, un maná, un grado cero, el muerto del bridge: necesario para el sentido (para el combate) pero en sí mismo privado de sentido fijo...”<sup>97</sup> y para Foucault la relación del autor con ‘sus’ palabras se define en tanto *función* dado que el nombre-autor sólo asegura la clasificación de los textos, la reagrupación y circulación de los mismos porque la palabra, en última instancia, no le pertenece a ese autor. No es que la firma remita a una subjetividad o autoridad sino que permite situar determinados enunciados en determinados sistemas discursivos, en tanto instaurador de discursividad. El autor es, a lo sumo, una variable más en el discurso. La empresa foucaultiana, es una empresa de ‘desubjetivación’, un proyecto en el que se pone entre paréntesis al autor (suspendiendo sus rasgos psicológicos y su biografía), para cuestionar cualquier pretensión que pueda arrogarse el sujeto como fundamento originario: “...sacarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso.”<sup>98</sup>

Pero estos autores también dan indicios de que algo de sí mismos decanta y se manifiesta en una experiencia de escritura que, aunque no se trate de un

---

<sup>96</sup> Una lectura extendida de las obras de estos autores muestra que han tenido diferentes etapas en la consideración del ‘autor’. En el caso de Foucault, nos referimos aquí al período que va de *Las palabras y las cosas* (1966), a *La arqueología del saber* (1969) y textos como ‘Pensamiento del afuera’ (1966) y ‘¿Qué es un autor?’ En el caso de Barthes, al período de fines de los años sesenta y principios de los setenta, en los que escribe ‘De la obra al texto’ y ‘La muerte del autor’.

<sup>97</sup> Barthes, R., *El placer del texto y lección inaugural*, op.cit., p. 48

<sup>98</sup> Foucault, M., *¿Qué es un autor?*, trad.: Hugo Savino, Ficha de Cátedra de Teoría y Análisis Literario, Profesor Panesi, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Secretaría de Publicaciones, Buenos Aires, 1997, p. 18.

fundamento previo a la escritura, se gesta en la escritura misma. Ciertos procesos de subjetivación que la escritura cimienta indicarían, aunque en forma oblicua, que los autores no son sólo ‘invitados’ en sus textos o funciones que garantizan orden y circulación de la palabra, sino también construcción de sí mediante la palabra. Escribe Foucault:

Mi problema es hacer de mí mismo, e invitar a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, una experiencia de eso que somos, de lo que es no solamente nuestro pasado sino también nuestro presente, una experiencia de nuestra modernidad tal, que nosotros salgamos transformados... (...) No hay libro que haya escrito sin, al menos en parte, una experiencia directa, personal. He tenido una relación personal, compleja en la locura y en la institución psiquiátrica. He tenido con la enfermedad y la muerte también una cierta relación. (...) No se trata del todo de trasponer en el saber experiencias personales. La relación con la experiencia debe en el libro permitir una transformación, una metamorfosis, que no sea simplemente mía, sino que pueda tener un cierto valor, un cierto carácter accesible para los otros, que esta experiencia pueda ser hecha por otros.<sup>99</sup>

Barthes también habla de sí:

Cada vez que intento ‘analizar’ un texto que me ha dado placer no es mi ‘subjetividad’ la que reencuentro, es mi ‘individuo’, el dato básico que separa mi cuerpo de los otros cuerpos y hace suyo su propio sufrimiento, su propio placer: es mi cuerpo de goce el que reencuentro. Y ese cuerpo de goce es también *mi sujeto histórico*, pues es al término de una combinatoria muy fina de elementos biográficos, históricos, sociológicos, neuróticos (educación, clase social, configuración infantil, etc.) que regula el juego contradictorio del placer (cultural) y del goce (no cultural) y que me escribo como un sujeto actualmente mal ubicado, llegado demasiado tarde o demasiado temprano (este *demasiado* no designa una pena ni una falta ni una desgracia sino solamente convoca a un *lugar nulo*): un sujeto anacrónico, a la deriva.<sup>100</sup>

He aquí, entonces, nuevos conceptos que se introducen entre el de ‘autor’ y ‘obra’ -el concepto de ‘experiencia’, de ‘individuo’-, y que abarcan tanto al autor como al lector. Los conceptos de ‘experiencia’ e ‘individuo’ indican, no

<sup>99</sup> Foucault, M., *Dits et écrits* (1945-1988), Tomo IV, ‘Entretien avec Michel Foucault’, D. Trombadori, París, Gallimard, 1994, pp. 44, 46.

<sup>100</sup> Barthes, R., *El placer del texto y Lección inaugural*, op.cit., p. 83.

un traspaso directo del espacio biográfico del autor al texto, pero sí un movimiento de transformación que la escritura misma fomenta, una suerte de trascendencia de la subjetividad aislada que, conmovida por la experiencia de la lectura y la escritura, se transforma. Hay así, al menos, un indicio de referente –‘yo’- que da testimonio de transformación.

Si el propósito es aquí indagar con mayor profundidad el ‘entre’ de la relación del autor y la obra buscando en la obra indicios de subjetividad del autor sin recaer en la trampa del psicologismo o de la ilusión de transparencia de la interioridad, conviene ensayar el complejo planteo que traza Spinoza y que Deleuze interpreta, de la relación entre *naturaleza naturante* y *naturaleza naturada* y ponerlo en relación con ciertos conceptos de Bajtín en torno a la noción de autor.

## AUTOR Y OBRA: COIMPLICACIÓN

Escribe Spinoza:

Antes de seguir adelante, quiero explicar aquí –o más bien advertir qué debe entenderse por *Naturaleza naturante* y qué por *Naturaleza naturada*. Pues creo que ya consta, por lo anteriormente dicho, que por *Naturaleza naturante* debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es (*por el Corolario 1 de la Proposición 14 y el Corolario 2 de la proposición 17*), Dios, en cuanto considerado como causa libre. Por *Naturaleza naturada*, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Spinoza, *Ética*, I, XXIX, esc., Trad: Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1994.

En la metafísica de Spinoza, existe el riesgo de efectuar argumentos analógicos<sup>102</sup> y, por ello, incurrir en perspectivas antropomorfistas pero intentaré explorar aquí la forma en que la Substancia –Dios- se relaciona con sus modos. La intención es, a su vez, indagar posibles vínculos que los humanos establecen con sus obras. En este caso particular, la vinculación que un autor tiene con sus textos con el fin de pensar si es posible decir algo del ‘yo’ a partir de los discursos que éste formula. De ninguna manera intento aquí restaurar la autoridad del autor como creador de sentido sino explorar un modo de relación particular en la que los sujetos revelan algo de sí mismos en las obras que realizan.

Los textos de Deleuze: *Spinoza y el problema de la expresión*<sup>103</sup> y ‘La inmanencia: una vida...’<sup>104</sup> resultan aquí primordiales porque permiten esclarecer el ‘plano de inmanencia’, el campo de las singularidades y de las diferencias infinitas, de las recurrentes relaciones de causalidad en sus variantes de ‘participación’, imitación’, e, incluso, ‘emanación’ (que siempre postulan una distinción ontológica entre sujeto y objeto), proveyendo, en cambio, una explicación notable, a partir de la noción de ‘inmanencia’.

La Substancia, Naturaleza naturante, se expresa en atributos que manifiestan infinitas esencias de la misma y, a su vez, se expresa en modos,

<sup>102</sup> Spinoza rechaza explícitamente los argumentos analógicos (*Ética*, I, XVII, esc.) porque la analogía supondría dos substancias diversas en las que podrían detectarse características o comportamientos aproximados pero aquí intentaré pensar no por analogía sino por ‘trasposición’ dado que hablamos de substancias diferenciadas en grados ontológicos, substancias que tienen en común ‘esencias’ aunque no todas esas ‘esencias’. Para no incurrir en consideraciones de proporción, exploraré planos diferentes pero contiguos, en relaciones de intensidad variable.

<sup>103</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Trad: Horst Vogel, Barcelona, Muchnik editores, 1996.

<sup>104</sup> Deleuze, G., ‘La inmanencia: una vida...’, Trad: F. Rodríguez, en *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida*, (G. Giorgi y F. Rodríguez –compiladores-), Buenos Aires, Paidós, 2007.

modificaciones o afecciones de sí misma. Pero, ¿cómo es la dinámica íntima de vinculación entre Substancia y modos? La clave de esa dinámica se encuentra en el papel que juegan los atributos de la Substancia; escribe Deleuze:

*Los atributos son, pues, formas comunes a Dios del que constituyen la esencia, y, los modos o criaturas que los implican esencialmente. Las mismas formas de Dios y de las criaturas, aunque las criaturas y Dios difieren tanto en esencia como en existencia. Precisamente, la diferencia consiste en lo siguiente: los modos son solamente comprendidos bajo esas formas, que se reciprocán (sic) al contrario con Dios. Esta diferencia no afecta la razón formal del atributo tomada en cuanto tal.*<sup>105</sup>

Por esta vía Deleuze explicita la noción de *complicatio*, como principio sintético de la univocidad de la Substancia que designa la presencia de lo múltiple en lo uno y de lo uno en lo múltiple<sup>106</sup>. Los atributos son la clave para entender un tipo de relación de igualdad y diferencia entre la Substancia y los modos sin tener que recurrir al concepto de ‘emanación’.

Plotino, el más riguroso cultor de las explicaciones emanantistas, sostiene que la emanación significa a la vez causa y dación: Dios es causa y causa productiva de las criaturas pero, aunque Dios permanece en sí causando, el efecto producido se aliena y separa, se distancia de la causa originaria en un flujo continuo, procesual y degradado de proyección exterior.<sup>107</sup> Con la ‘inmanación’ (causa inmanente), que resulta ser el movimiento propio de la Substancia concebida por Spinoza, si bien la causa –Dios- permanece en sí creando, no hay degradación en los efectos sino, por el contrario, los modos de la Substancia, en tanto expresiones de los atributos, tienen igualdad de ser que la

---

<sup>105</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, *op.cit.*, p. 41.

<sup>106</sup> En *Spinoza y el problema de la expresión*, *Ibidem.*, p. 13, Deleuze escribe: “Dios es la naturaleza ‘complicativa’ y esa naturaleza explica e implica a Dios, engloba y desarrolla a Dios. Dios ‘complica’ toda cosa, pero toda cosa lo explica y engloba.”

<sup>107</sup> Como caso de ‘emanación’ en clave irónica, ver, de J.L. Borges: ‘Una vindicación del falso Basílides’, en *Discusión, Obra Completa*, Buenos Aires, EMECÉ, 1974.

Substancia: “Entre Dios y el mundo la relación de expresión funda, no una identidad de esencia, sino una igualdad de ser.”<sup>108</sup> He aquí la originalidad y el borramiento de la diferencia entre sujeto y efectos: las cosas singulares permanecen inherentes a la Substancia y la Substancia queda implicada en aquello que inmana, el efecto está en la causa como otra cosa pero permanece en ella; tanto el efecto como la causa permanecen en la causa misma.

‘La inmanencia: una vida...’ es un texto de clara matriz spinoziana. Allí, Deleuze define lo que es un “campo trascendental” como un puro “flujo de conciencia a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva, duración cualitativa de la conciencia sin yo.”<sup>109</sup> en el que los acontecimientos o singularidades que constituyen *una* vida se actualizan y coexisten con sujetos y objetos sin establecerse nunca –todavía– en rasgos subjetivos individuales. Deleuze muestra la realidad neutral de *una* vida con la descripción que toma del canalla agonizante Riderhood, de Dickens, y con los pequeños gestos de los niños en los que acontecen sonrisas, muecas, gestualidades sin que pueda decirse que pertenezcan, en sentido fuerte, a esos niños. Deleuze parece localizar allí el momento en que *una* vida (la vida de la Substancia) se afecta en algunos de sus modos, el momento en el que, en virtud de un cambio intensivo, *una* vida se da una esencia otra a la de su infinitud haciéndose finita aunque permaneciendo en igualdad de ser respecto del modo generado. Es el instante suspenso en que *una*

---

<sup>108</sup> Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, *op.cit.*, p. 171. Se debe recalcar que no es que los modos sean idénticos que la Substancia, sino expresiones que sólo implican formas cualitativas iguales a las que constituyen la esencia de la Substancia.

<sup>109</sup> Deleuze, G., ‘La inmanencia: una vida...’, *op.cit.* p. 35.

vida prescinde todavía del lenguaje y los hábitos que la individualizarán, por ejemplo, en 'yo'. Veremos, más adelante, por medio de un ejercicio de trasposición o inmanación, qué ocurre con el humano cuando, dado el caso, produce un texto; veremos si es posible afirmar algo de ese 'yo' habitado también por la fuerza de *una* vida impersonal que se personaliza.

## I. NATURALEZA NATURADA

Escribe Mijaíl Bajtín:

Un artista a menudo se representa en un cuadro (en un rincón), también hace un autorretrato. Pero en un autorretrato no *vemos* al autor como tal (es imposible verlo); en todo caso, no se lo ve en una mayor medida que en cualquier otra obra de este mismo autor; más que nada se manifiesta en los mejores cuadros del autor dado. El autor creador no puede ser recreado en la esfera en que él mismo aparece como creador. Es *natura naturans* y no *natura naturata*. Al crear sólo lo percibimos en su creación, no fuera de ella.<sup>110</sup>

Dado que la noción de *conatus* spinoziano es tematizada por Deleuze y dado que el *conatus*, en tanto fuerza de perseverancia en el ser de las cosas individuales, coincide, aunque sea sólo en forma de fragmento o grado, con la fuerza de la causa inmanente de la Substancia, resulta lícito considerar al autor como *natura naturata* (modo de la Substancia) pero también como *natura naturans* (como lo hace Bajtín en la cita anterior).

La dificultad es grande puesto que en la consideración del autor como *natura naturans* no sólo debe tenerse en cuenta la forma en que la Substancia íntegra se afecta en sus modos (infante, Riderhood o autor, por ejemplo), no sólo

---

<sup>110</sup> Bajtín, M.M., *Estética de la creación verbal*, *op.cit.*, p. 381.

debe tenerse en cuenta esa acción en que el agente y el paciente se vuelven mutuos, reflucentes en la inmanencia sino que debe destacarse el papel que los signos del lenguaje cumplen en los procesos de subjetivación/desubjetivación de *una* vida y que hacen, precisamente, coincidir/descoincidir *una* vida de ‘las’ vidas (de los autores, en este caso).

El peligro crece porque ya Spinoza desconfiaba de los signos<sup>111</sup> y porque el lenguaje podría aparecer como una mera distribución, categorización de *una* vida a-subjetiva y vertiginosa. En este contexto, ¿qué es la escritura? ¿un puro aplanamiento y corte de intensidad? ¿un código subjetivante? O, por el contrario, ¿un propulsor de intensidades?, ¿una modalidad de la Substancia en tanto *natura naturans* pero también en tanto *natura naturada*?

Spinoza y Bajtín parecen coincidir en algo referido a esta argumentación transpuesta de *Natura naturans* en tanto Substancia o ‘autor’: ni a Dios ni al autor se los puede conocer fuera de su creación. Del Dios spinozista sólo conocemos sus atributos de extensión y pensamiento como esencias pero no conocemos ninguna otra esencia aunque podamos presumir infinitas esencias en virtud de la infinitud de Dios. No conocemos, fuera del estado de beatitud<sup>112</sup>,

---

<sup>111</sup> Escribe Deleuze en *Spinoza y los signos* (*op.cit.*, p. 176): “Gracias a la univocidad, Spinoza da un contenido positivo a la expresión, oponiéndola a tres tipos de signos (indicativos, imperativos, de revelación...). La oposición de las expresiones y de los signos es una de las tesis fundamentales del spinozismo.”

<sup>112</sup> En el estado privilegiado de beatitud, parecería alcanzarse un tipo de saber que no sólo incluye las ideas adecuadas sino, también una alegría que ya no implica aumento del conatus, sino cierta forma de eternidad que viene, precisamente, de un conocimiento de múltiples esencias singulares y divinas y de la dinámica operante entre ellas. Escribe Spinoza (E. V, XXV, dem.) “El tercer género de conocimiento progresa a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (ver su Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la parte II). Cuanto más entendemos las cosas de ese modo, tanto más (por la Proposición anterior) entendemos a Dios y, por ende, su potencia y naturaleza suprema, o sea (por la Proposición 7 de la Parte III), su supremo esfuerzo consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento. QED”.

esas otras esencias indecibles y operantes, ni la dinámica que se establece entre ellas. Conocemos los modos, las maneras que la Substancia se afecta a sí misma en sus criaturas extensas y pensantes. De un autor no podemos saber más que de una especie de metamorfosis de sí que hace en la obra, esa metamorfosis polifónica e intertextual en la que una mezquina biografía personal o psicológica se funde y excede en texto.

Ahora bien, persiste todavía una distancia, el vestigio lingüístico que marca la fractura sujeto-objeto, *natura naturans- natura naturada*. ¿Hay remedio para los cortes, los esquemas que el lenguaje traza? Quizás para el lenguaje mismo, habría que prescribir más lenguaje, palabras entre palabras. Ni autor ni obra, escritura.

## II. COMPLICACIÓN: ESCRITURA

La escritura se presenta como un campo ‘entre’, un campo de inmanencia en el que pueden detectarse movimientos y cruces por medio de los cuales un autor no queda separado, abstracto, de su texto como mera ilusión referencial o ignoto testigo mudo e inexpresado y en el que el texto tampoco se reduce a una simple maquinación des-autorizada. La escritura complica autor y obra en una forma que revela ocultando<sup>113</sup>. ‘Escribirse’ es modalizarse, ser

---

<sup>113</sup> En una minuciosa explicación, Agamben (‘La inmanencia absoluta’ en *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida, op.cit.*, p. 89) afirma que para Spinoza la beatitud coincide con la experiencia de sí como causa inmanente que se llama ‘aquietud’ y que debe entenderse como la dicha que acompaña como causa la idea de sí mismo. Spinoza habría definido en latín *acquiescentia in se ipso* por cuanto le habría interesado incluir el ‘se’ para insistir en una forma en que agente y paciente se identifican. De esta manera, en formas como ‘pasarse’ o incluso ‘escribirse’ la acción no se dirige sino al agente, se conserva y repercute en el agente si transición alguna.

agente y paciente a la vez, afectarse en el lenguaje. En ese movimiento (que no necesariamente implica beatitud en el sentido spinoziano porque están implicados los signos del lenguaje) autor y lenguaje, en un cuerpo a cuerpo, cederían los esquemas rígidos de la subjetividad homogénea y los significados estrictos de la lengua y su gramática para alcanzar una intensidad inédita que incluye normatividad lingüística al igual que innovación. La experiencia de la escritura es la del movimiento de la causa inmanente en la que el autor permanece en sí, causando algo diverso de sí (texto) pero también siendo afectado por aquello que escribió. El autor no es su obra y por eso, siguiendo a Bajtín, no deberíamos deducir de la obra un carácter, una biografía o las circunstancias de una vida. De la obra podremos conjeturar, sin embargo y a partir de las enseñanzas de Spinoza, el movimiento de la causa inmanente transfiriéndose, sino en identidad de esencia, sí en igualdad de ser, en el texto. Lo que la obra muestra es el despliegue de la potencia encauzada en el lenguaje, una intencionalidad de forma que, aunque no establece una conexión transparente entre el autor y la obra, indica la actividad de un sujeto ligado a determinadas premisas artísticas. En ese despliegue y porque media el lenguaje y los procedimientos artísticos, hay identidad entre autor y modo (texto) pero también hay diferencia ontológica mediada por la lengua: cuestiones de contracción de hábitos lingüísticos, de estilo, sedimentación de la vida humana en determinadas palabras y, a la vez, disparidades: las incongruencias que el lenguaje captura y no captura por su propia naturaleza compositiva cuando esto implica, simultáneamente, esquematización y diseminación. Así, la escritura no

se presenta como un campo diáfano de revelación subjetiva sino como un espacio de complicación, co-implicación en el que pueden observarse relaciones, más o menos intensivas, entre heterogeneidades compatibles (*Natura naturans* y *Natura naturata*), que aumentan o disminuyen sus potencias, precisamente, por estar complicadas. Escritura entonces, como un modelo en el que puede experimentarse el pasaje de lo uno a lo múltiple y de lo múltiple a lo uno. El acontecimiento es ese pasaje: la subjetividad de un ‘autor’ que se realiza, diferenciándose, en las palabras.

Las dificultades son grandes: la transposición de la multiplicidad deviniente de fuerzas de un ‘autor’ a un texto nunca resultan transparentes. De un texto no pueden ‘deducirse’ lógicamente la composición de esas fuerzas (y mucho menos aún los ‘hechos’ empíricos de una vida) porque, justamente, la complejidad del lenguaje interviene ‘entre’ la multiplicidad y la producción escrita de esa multiplicidad. En lo sucesivo, exploraremos (siguiendo algunos hitos de las obras de Paul Ricoeur y Giorgio Agamben), el espacio ontológico entre autor y obra que es el espacio enigmático en el que la lengua se hace palabra y la subjetividad se configura.

### III

## PAUL RICOEUR: EL MUNDO RECOBRADO

Algunos de los pensadores que se han citado en el capítulo anterior – Agamben, Foucault, Barthes-, parecen ser discípulos directos de Nietzsche puesto que sus desarrollos teóricos se mantienen especialmente dentro de la consigna nietzscheana de que nada habría absolutamente primario que interpretar puesto que todo es ya interpretación<sup>114</sup>. A pesar de que Paul Ricoeur es también un fino discípulo de Nietzsche, su filosofía hermenéutica se dirige en otra dirección: apunta a sondear el mundo que se insinúa ‘fuera’ del lenguaje y recobrarlo para la ontología.

Ricoeur no desconoce la necesidad de centrar la atención de la filosofía en el lenguaje, (“¿qué es la filosofía del lenguaje, sino la propia filosofía, en cuanto

---

<sup>114</sup> Aunque en lo que sigue del texto se analizará también la siguiente sentencia nietzscheana: “Si uno tiene carácter, también tiene una vivencia típica y propia que retorna siempre”, *Más allá del bien y del mal*, trad.: A Sánchez Pascual, Madrid, Alianza editorial, 2000, p. 99.

piensa la relación del ser con el ser dicho?”<sup>115</sup>, se pregunta) pero no limita su estudio al plano lingüístico. Ricoeur sobrepasa ese límite estudiando el umbral de una ontología -en tanto relación del ser con el ser dicho- en la que el ‘yo’, porque es hablante y capaz de interpretación, tiene un lugar central. Ricoeur escribe: “...la fuerza de la ontología puesta en obra por Heidegger pone el fundamento de lo que yo llamaré *una hermenéutica del yo soy*.”<sup>116</sup> Y de esa manera señala una perspectiva que le permitirá abordar diversos campos de reflexión que van desde la epistemología y la subjetividad a la ética y la política. Para Ricoeur la hermenéutica reflexiva es una hermenéutica de la tensión entre un ‘yo soy’ anterior al lenguaje pero que sólo puede decirse lingüísticamente: “El *yo soy* es más fundamental que el *yo hablo*. Por lo tanto; desde el seno mismo del lenguaje debe ponerse ‘en camino hacia el lenguaje’, como pide Heidegger”<sup>117</sup>.

Esa hermenéutica del ‘yo soy’ o del ‘sí mismo’ es problemática pues, como se verá, no hay aprehensión directa o intuición de sí sino un recorrido o mediación esforzada por la ‘vía larga’ de la interpretación de signos, símbolos y textos. Vale la pena recorrer la obra de Ricoeur (especialmente en lo relativo a la subjetividad) por cuanto explora ciertos vacíos que las filosofías del giro lingüístico dejan e indaga en ese espacio en el que la lengua se hace palabra subjetiva en la forma de narración. Ricoeur afrontará directamente no sólo el

---

<sup>115</sup> Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969 y en castellano: *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, trad.: A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura económica, 2003, p. 211.

<sup>116</sup> Hay que destacar aquí que Ricoeur optará en obras específicas como *Sí mismo como otro* por el término ‘sí mismo’ antes que ‘yo’ puesto que el ‘sí mismo’ incluye el aspecto reflexivo de la primera persona gramatical.

<sup>117</sup> Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones, op.cit.*, p. 240.

hecho de que el ‘lenguaje tiene lugar’ (metasemántica) sino también el acontecimiento singular de que los sujetos producen discursos y textos que *refieren* al mundo y a la subjetividad, afectan el mundo y al sí mismo, producen comprensión/explicación, reconfiguran el sentido de la acción humana y median en la relación con el cuerpo propio. En definitiva, Ricoeur desarrollará muchos de los hitos de la tarea que significa la configuración subjetiva a partir de la reflexión. Así, entonces, la filosofía de Ricoeur no explora únicamente la lengua en el aspecto anónimo que el sistema tiene, sino que busca la incidencia subjetiva de esa lengua que se hace discurso. Ricoeur examina la lucha entre tendencias opuestas que se produce en el seno del lenguaje: la tendencia del lenguaje al autotelismo, a encerrarse en su estructura alejándose del mundo y la tendencia a abrirse al mundo para significarlo y ‘componer’ la realidad: “El surgimiento del decir en nuestro hablar es el misterio mismo del lenguaje; el decir es aquello que denomino la abertura, o mejor, la apertura del lenguaje.”<sup>118</sup> Esa ‘apertura’ está hecha de movimientos centrípetos y centrífugos, y es en esas fricciones ontológicas de lenguaje y mundo que se estudiará aquí la constitución del sí mismo.

Escribe Paul Ricoeur en el tomo I de *Tiempo y Narración*:

...diré que, para mí, el mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un *simple entorno (Umwelt) hacen un mundo (welt)*... Las obras literarias sólo pintan la realidad agrandándola con todas las significaciones que ellas mismas deben a sus virtudes de

---

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 91.

abreviación, de saturación y de culminación, asombrosamente ilustradas por la construcción de la trama.<sup>119</sup>

La cita, a la que podrían agregarse otras<sup>120</sup>, pretende ilustrar el elaborado y ‘textual’ proceso de configuración de un mundo. De acuerdo con las palabras de Ricoeur, el mundo no es la inmediata dispersión en un ‘entorno’ de detalles o la entrega a la precipitación de sensaciones, el mundo es texto en cuanto ordenamiento de lo deviniente, en cuanto horizonte de inteligibilidad de motivaciones, acciones y expectativas, en cuanto a la posibilidad de deletrear racional e imaginativamente aquello que acaece como misterio, sensación, herencia. Un simple entorno se transforma en ‘mundo’ cuando interpretamos, ordenamos y descubrimos las relaciones que proporcionarán sentido a la existencia. Pero, ¿en qué consiste este elaborado proceso hermenéutico de configuración de mundo?, ¿cuál es el sentido, pensado como dirección, orientación, sensación para que resulte significativo?, ¿cómo es que extraemos sentido de un simple entorno? Y, más específicamente, ¿cómo es que funcionan estas primeras premisas en la comprensión/constitución de la identidad?

El planteo filosófico de Paul Ricoeur indica diversos caminos asociados para explorar la noción de ‘mundo’ y de ‘yo’ con sentido. En primera instancia, la consideración de que la pertenencia al mundo precede a la reflexión porque el

---

<sup>119</sup> Ricoeur, P., *Temps et récit. I: l'histoire et le récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1985. En español: *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*, trad.: A. Neira, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1995, p. 152-153.

<sup>120</sup>Por ejemplo, Borges en ‘Del culto a los libros’ (en *Obra Completa*, Buenos Aires, EMECÉ, 1974, p. 716) escribe: “El mundo, según Mallarmé, existe para un libro; según Bloy, somos versículos o palabras o letras de un libro mágico, y ese libro incesante es la única cosa que hay en el mundo: es, mejor dicho, el mundo.”

ser es anterior al lenguaje pero, paradójicamente, el lenguaje es, desde otra perspectiva anterior al ser <sup>121</sup>. En segundo término que hay relación de pertenencia e inclusión mutua del sujeto y el mundo (el sujeto no es una entidad autónoma, somos ya en el mundo antes de constituirnos como sujetos enfrentados a un mundo de objetos<sup>122</sup>). También que la subjetividad no es el fundamento último del sentido dado que nos encontramos ya siempre en un mundo y en una cierta conexión histórica legada por la tradición de símbolos, textos, lenguaje, obras e instituciones. Tal pertenencia al mundo permite la comprensión que tenemos de ese mundo y de nosotros mismos pero no de una manera intuitiva e inmediata, por la sola actividad del yo. Esto último se debe a que la comprensión y el sentido que podemos extraer del mundo y de nosotros mismos depende de la interpretación que podamos hacer de ese universo significado por los textos, símbolos e instituciones que nos preceden<sup>123</sup>. Es así que la inmediata pertenencia al mundo se profundiza, se vuelve significativa a la luz de una hermenéutica que procede ‘sospechando’, desmitificando<sup>124</sup> pero

<sup>121</sup> Escribe Ricoeur cuando investiga el aporte que hace el freudismo a la filosofía: “Esta anterioridad de la pulsión con respecto a la toma de conciencia y a la volición significa la anterioridad del plano óptico con relación al plano reflexivo, la prioridad del *yo soy* sobre el *yo pienso*. El resultado es una interpretación menos idealista, más ontológica del *Cogito*. El acto puro del *Cogito*, en tanto se plantea absolutamente, es sólo una verdad abstracta y vacía, tan vana como irrefutable. Le falta ser mediatizada a través de la totalidad del mundo de los signos y a través de la interpretación de esos signos.” (*El conflicto de las interpretaciones, op.cit.*, p. 221)

<sup>122</sup> Heidegger había ya analizado la relación sujeto-mundo en términos de ‘ser-en-el mundo’; la condición ontológica de la comprensión engloba los polos *Dasein*-mundo. Pero Ricoeur no sigue la ‘vía corta’ de análisis del *Dasein* que Heidegger realiza sino que sigue la ‘vía larga’ del análisis del lenguaje, los signos, símbolos y textos que median en la comprensión de sí.

<sup>123</sup> Ahora bien, se debe destacar que la anterioridad del acto de ser es irreductible a la representación y la conciencia. Los textos dedicados a Freud –‘Hermenéutica y psicoanálisis’-, en *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica*, dan cuenta, por ejemplo, de que el ámbito pulsional constitutivo jamás podrá ser representado íntegramente, jamás podrá pasar íntegramente al ámbito del sentido.

<sup>124</sup> Ricoeur, siguiendo a los tres grandes maestros de la sospecha –Nietzsche, Freud y Marx-, contará con que, en la tarea interpretativa, los símbolos y los textos y, el lenguaje en general, ocultan más que lo que revelan: la opacidad del lenguaje en sí, el inconsciente y las condiciones materiales de la existencia determinan el discurso, la interpretación.

también confiando en que es posible desentrañar los sentidos de los signos, frases y los textos y la referencia a la que aluden<sup>125</sup>.

Así, para Ricoeur la hermenéutica es un camino arduo y la confianza interpretativa está cifrada: es posible explicar y comprender<sup>126</sup> porque podemos distanciarnos y apropiarnos de aquello sujeto a interpretación. El distanciamiento permite interrumpir la relación inmediata de pertenencia al mundo o a una tradición para significarla y apropiarse de ella (esta interrupción es el movimiento con el cual se inicia la hermenéutica)<sup>127</sup> y, en cuanto a la apropiación escribe Ricoeur:

Entiendo aquí por apropiación el hecho de que la interpretación de un texto culmina con la interpretación de sí por un sujeto que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera, o incluso comienza a comprenderse. Esta culminación de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo caracteriza al tipo de filosofía reflexiva que en diversas ocasiones he llamado filosofía concreta... en una palabra, en la reflexión hermenéutica –o en la hermenéutica

---

<sup>125</sup> Es importante insistir aquí en la posición ontológica de Ricoeur: del hecho que haya signos se infiere que hay ‘lo significado’ por esos signos, hay esa realidad no lingüística hacia la que el lenguaje se dirige, pero también, y por esa misma razón, el lenguaje se dirige y significa al sujeto que dice los signos. La tarea de la hermenéutica será pues la de desentrañar el significado de esos signos que son índice de existencia aun carente de sentido y ‘verdad’: “...el lenguaje quiere *decir*, o sea, *mostrar*, hacer presente, llevar al ser; la ausencia del signo en la cosa no es más que la condición negativa para que el signo pueda alcanzar la cosa, la toque y muera en ese contacto.” (*El conflicto de las interpretaciones*, *op. cit.* 240).

<sup>126</sup> Ricoeur explica que los momentos de comprensión y explicación no están separados y los caracteriza de la siguiente manera: “...el momento de la comprensión está caracterizado por una aprehensión intuitiva y global de lo que está en cuestión en este campo, por una anticipación de sentido que roza la adivinación, por un compromiso del sujeto que conoce el momento de la explicación, y en contrapartida está marcado por el predominio del análisis, la subordinación del caso particular a reglas, leyes o estructuras, por el distanciamiento del objeto de estudio con relación a un sujeto no implicado.” (*Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación, symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, T. Calvo Martínez, R. Ávila Crespo eds., Barcelona, Anthropos, 1991, p. 35) Y también escribe: “Entiendo por ‘comprensión’ la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por ‘explicación’, la operación de segundo grado que se halla inserta en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes a esta labor de estructuración que el lector acompaña.” (‘Narratividad, fenomenología y hermenéutica’ en *Horizontes del relato, Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, G. Aranzueque, editor, Madrid, Cuaderno Gris, 1997, p. 494).

<sup>127</sup> También se habla de ‘distanciamiento’ cuando, al leer nos distanciamos del sí mismo para acceder al mundo posible que el texto plantea; debe haber una desrealización o distancia del sí mismo para que lo extraño, lo otro que el texto despliega, se convierta en propio.

reflexiva- la constitución de sí mismo y la del sentido son contemporáneos.<sup>128</sup>

La filosofía de Paul Ricoeur es una filosofía concreta en la que se observa constantemente que el análisis de los símbolos, signos y textos no queda aislado de la existencia puesto que, precisamente, esos símbolos y textos, descubren estructuras de existencia que en este caso interesa relevar con la intención de preparar el camino conceptual que permitirá el desarrollo de su teoría de la identidad como ‘identidad narrativa’. En lo sucesivo se desplegarán algunos conceptos que Ricoeur explora y que resultan indispensables para comprender al ‘sí mismo como otro’ en relación a la mediación textual.

## SIGNOS, SÍMBOLOS, TEXTOS

Se ha afirmado más arriba que no hay comprensión de sí que no esté mediada por los signos, símbolos y textos que la herencia lega y esto muestra la preeminencia lingüística de toda experiencia humana. La reflexión de Ricoeur se centra, en los años sesenta, en la interpretación de los símbolos como expresiones de doble sentido que pertenecen al acervo humano y a los que habría que encontrar el sentido, frecuentemente oculto. Pero Ricoeur, posteriormente, amplía su investigación y profundiza el estudio de la mediación que producen los *discursos* porque es en los discursos y, en especial, en los

---

<sup>128</sup> Ricoeur, P., *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique II*, Paris, Du Seuil, 1986 y en castellano *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II*, trad.: P. Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.152.

textos narrativos que encontrará la mayor complejidad significativa que el lenguaje puede aportar.

Para afirmar que todo análisis del lenguaje y de las producciones lingüísticas se enmarca en la certeza de que el lenguaje es un acontecimiento de referencia escribe Ricoeur:

Confieso muy gustosamente que estos análisis *presuponen* continuamente la convicción de que el discurso no es nunca *for its own sake*, para su propia gloria, sino que quiere, en todos sus usos, llevar al lenguaje una experiencia, un modo de vivir y de estar-en –el mundo que le precede y pide ser dicho.<sup>129</sup>

Ante la distinción saussureana entre lengua (sistema) y palabra (como actualización o ejecución de la virtualidad del sistema)<sup>130</sup>, Ricoeur, por razones ontológicas, afirmará que el lenguaje es acontecimiento en el que se supera la oposición entre lengua y palabra para dar paso a un movimiento circular en el que el sistema se actualiza en la palabra, en la frase, en el discurso, para retornar al sistema otorgándole nuevos valores de uso. El acontecimiento individual del habla se jerarquiza otorgándole al sujeto dinamismo y capacidad de crear nuevos sentidos. Este movimiento, además, está siempre abierto al mundo puesto que el plano semiótico instauro el plano semántico ligado a la referencia, el plano del sentido atado al mundo posibilita lo que Ricoeur considera primordial en el lenguaje, esto es, decir algo sobre algo: el lenguaje se abre y

---

<sup>129</sup> Ricoeur, P., *Horizontes del relato*, *op.cit.*, p. 494.

<sup>130</sup> En términos muy resumidos, recordemos que Saussure hace de la lengua un objeto de estudio científico en el que queda excluida toda referencia externa al sistema (incluida la ‘ejecución’ individual del sistema en forma de habla). La lingüística saussuriana estudia los ‘estados del sistema’ (lingüística sincrónica), los cambios en el sistema de la lengua (lingüística diacrónica), las relaciones de dependencia mutua entre los términos del sistema (lenguaje como forma y no como substancia ya que los signos no se consideran nunca aisladamente en el sistema de la lengua) y las definiciones de los signos del sistema pero no en relación a un ‘mundo’ externo al sistema sino en tanto diferencias internas del sistema.

‘muerte’ el mundo, el sentido puramente ideal y vacío del signo es colmado por la referencia que arraiga las palabras. Es evidente que para Ricoeur resulta estéril el análisis puramente estructural del lenguaje: mientras que la lengua es anónima y cuenta con un repertorio finito de signos y reglas de combinación de los mismos, el discurso posibilita nuevas combinaciones y cuenta con los mensajes, la intención significativa entre interlocutores y la subjetividad de los hablantes. Además, el sistema cerrado de los signos sólo remite a los signos mismos, mientras que el discurso remite a esa realidad extralingüística que, aún en su opacidad, debe ser significada.

Es en el marco de esta polémica con el estructuralismo que la noción de ‘texto’ adquirirá todo su potencial significante. “He defendido continuamente estos últimos años que lo que se interpreta en un texto es la propuesta de un mundo en el que yo pudiera vivir y proyectar mis poderes más propios.”<sup>131</sup>, escribe Ricoeur.

Resulta imprescindible, primero, producir ciertas distinciones nítidas entre ‘discurso’ y ‘texto’ puesto que si bien el ‘texto’ es una de las formas del discurso, el hecho de que sea escrito merece especial atención. Todos los discursos, incluidos los textos, son acontecimientos en los que la lengua actualiza su potencialidad pero, mientras que el discurso hablado se realiza temporalmente en el presente y tiene un sujeto de referencia, el texto se independiza del presente de la enunciación. Posee, además, otros rasgos específicos tales como su composición, su género de pertenencia y un estilo,

---

<sup>131</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y Narración I*, *op.cit.*, p.153

rasgos que modelan el acontecimiento del discurso e individualizan al ‘autor’ (designación retroactiva del autor).

A pesar de que Ricoeur define el texto como aquel discurso que ha sido fijado por la escritura, no debemos pensar que, simplemente, postula una sencilla anterioridad del discurso oral respecto del escrito que posibilitaría una suerte de almacenaje o conservación de los discursos orales con el fin de promover un archivo de la memoria individual y colectiva. La escritura no sería, meramente, una forma de fijar el habla porque la escritura fijaría un discurso que podría haber sido dicho pero que, precisamente, por no ser dicho, se escribe. Con la escritura, quedarían, según Ricoeur, asentadas las intenciones del decir<sup>132</sup>.

Antes de continuar con las características que Ricoeur le asigna a los textos resulta imprescindible señalar una primera objeción a su teoría del texto: la escritura no fija solamente las ‘intenciones’ del decir puesto que la escritura, en todo caso, tiene intenciones diferentes a las de la oralidad. Los rasgos característicos que Ricoeur le asigna a una obra escrita –composición, género, estilo-, modifican la intención mentada: la intención primigenia se ve siempre modificada por la escritura misma<sup>133</sup>. Por otra parte, los recursos literarios de la escritura difieren sustancialmente de los de la oralidad<sup>134</sup>, por lo que oralidad y

---

<sup>132</sup> Ricoeur afirma en *Del texto a la acción*: “Nos podemos preguntar entonces si el texto no es verdaderamente texto cuando no se limita a transcribir un habla anterior, sino cuando inscribe directamente en la letra lo que quiere decir el discurso.” (*op.cit.* p.173)

<sup>133</sup> En la introducción de este trabajo se mencionó la cuestión de los géneros discursivos, la forma en que los géneros ‘normativizan’ la lengua.

<sup>134</sup> Tengamos en cuenta, por ejemplo, que el recurso literario del ‘fluir de la conciencia’ -magistralmente expuesto por Joyce o Woolf- es imposible en la vida, en un diálogo cotidiano sin caer en el ridículo, cierto es también que ciertas metáforas podrían ser incomprensibles fuera de un poema.

escritura resultan ámbitos muy diversos de expresión subjetiva. En este trabajo veremos que la escritura ilumina elementos de la subjetividad que la oralidad disimula aunque también puede ocurrir lo contrario.

Otro de los rasgos que Ricoeur otorga al texto es que se independiza de las intenciones psicológicas del autor<sup>135</sup>. La dialéctica escritura-lectura no es análoga a la de la relación dialógica: ni el lector puede interrogar al autor (con respecto a sus intenciones, por ejemplo), ni el autor responder, por eso el texto se vuelve autónomo respecto del autor y de la situación inicial de escritura (descontextualización psicológica y sociológica) y por eso multiplica su potencial significante. La cosa del texto, al independizarse de las intenciones del autor, adquiere significado verbal, textual y no ya mental<sup>136</sup>. Por otra parte, la lectura está también eximida de la preeminente presencia de la situación, de las cosas y gestos que rodean al diálogo (con la lectura queda interceptada aunque no suprimida la referencia al mundo: la palabra escrita, con su propia presencia hace que las circunstancias (propias del diálogo) se desdibujen detrás del texto<sup>137</sup>. Los textos alientan cierto tipo de interpretación que consistiría en examinar la estructura interna del texto e interpretar el texto en función de la

---

<sup>135</sup> Ricoeur sostiene que el examen filosófico del lenguaje debe realizarse a través de la lingüística con el propósito de comprender la conversión de la estructura de la lengua en acontecimiento o acto de habla y, a la inversa, comprender el efecto de acontecimiento individual en la estructura. En este contexto, debe tenerse en cuenta también que la escritura, al independizarse del autor (el texto se vuelve indefinidamente interpretable por parte de los lectores) y no tener contexto situacional fijo, convierte al texto en algo análogo a la lengua por su atemporalidad y anonimato.

<sup>136</sup> Este rasgo de autonomía que Ricoeur indica es de suma importancia dado que el texto, al independizarse de las intenciones individuales del autor, de su psicología, puede mostrar, en cambio, cómo la subjetividad, en general, se compone en la lengua.

<sup>137</sup> Ricoeur afirma que los textos ‘presentifican’ el mundo mientras que el habla lo ‘presenta’; esto quiere decir que la función ostensiva, mostrativa del lenguaje propia del discurso oral resulta imposible en la lectura. La situación común, mostrable que comparten los sujetos en diálogo, ese aquí y ahora que se indica como referencia no existe en el ámbito textual y por eso veremos en qué consiste la ‘verdad de lo posible’.

referencia (mundos posibles) y de la trascendencia del texto hacia el mundo y esto implica abrir la estructura del texto en diferentes sentidos: 1) hacia sí mismo (interpretar para interpretarse), 2) hacia las referencias culturales propias del texto (luchar contra el distanciamiento respecto del tiempo y del sistema de valores que sustentan al texto) y, 3) hacia la actualización del texto mismo puesto que la interpretación actualiza las posibilidades de un texto. Al encontrar nuevas audiencias o lectores, el texto retoma o renueva sus potencialidades semánticas pues, a partir de la hermenéutica post-heideggeriana, no se pretende ya restituir la intención del autor detrás del texto<sup>138</sup> sino que el texto pierde sus ataduras respecto del escritor y del preciso contexto histórico posibilitando su recontextualización significativa (es tarea de la hermenéutica discernir las posibilidades actuales del texto en cuanto referencia, proyección de un mundo posible y habitable). Así, el texto tiene una manera no ostensiva o directa de referir al mundo y proyecta o revela, por medio de las variaciones imaginativas, una situación que no es efectivamente mostrable (se suspende la referencia directa a los objetos de la percepción junto con la referencia indirecta a las entidades físicas que la ciencia construye sobre la base de ellos<sup>139</sup>).

---

<sup>138</sup> “El postulado subyacente en este reconocimiento de la función de refiguración de la obra poética en general es el de una hermenéutica que mire no tanto a restituir la intención del autor detrás del texto como explicitar el movimiento por el que el texto despliegue un mundo, en cierto modo, delante de sí.” *Tiempo y Narración I*, op.cit., p. 153

<sup>139</sup> La teoría de la referencia de Ricoeur, en contraste con otras poéticas dominantes que rechazan cualquier consideración referencial en nombre de una estricta inmanencia del lenguaje literario y que tildan todo movimiento referencial de ‘ilusión’ (si bien es cierto que la referencia puede ser una ‘ilusión de sentido’ del texto, habría que pensar esta ‘ilusión’ en el marco de la lectura puesto que la lectura, entendida como intersección del mundo del texto y mundo del lector, vuelve a plantear el tema de la mutua referencia (texto-lector)), puede ser sintetizada en las siguientes palabras de Ricoeur: “Lo que el lector recibe no sólo es el sentido de la obra, sino también, por medio de ésta, su referencia: la experiencia que ésta trae al lenguaje y, en último término, al mundo y su temporalidad que despliega ante ella.” (*Tiempo y narración*, op.cit., p.150).

Cuando Ricoeur habla de ‘texto’, refiere tanto a los relatos, a los poemas y los ensayos (aunque más adelante detallaré la función específica de la ficción). La noción de ‘texto’ no revela todavía las dimensiones narrativas de la identidad sino que aclara la relación de lenguaje y vida y el carácter lingüístico de toda experiencia humana:

...en el lenguaje hay que considerar dos cosas: su inmanencia y su trascendencia; hoy diríamos: su estructura inmanente y el plano de manifestación en el que sus efectos de sentido se ofrecen a la mordedura de lo real.<sup>140</sup>

Es en el nivel del texto, no en el de la palabra aislada o de la frase, donde puede explorarse la circulación, la doble afectación del habla en el discurso y del discurso en el habla que produce un sentido que trasciende (hacia la referencia), la mera combinatoria de los signos. Es en los textos fijados por la escritura donde mejor puede observarse el dinamismo de conversión de la estructura al discurso y del discurso a la estructura: el inventario de los signos de la lengua y la reglas gramaticales que prescriben su combinación, necesita constantemente del decir de los hablantes concretos para generar nuevas combinaciones que se verifican en esos textos. Entre la coerción de la gramática y el uso concreto, exploratorio y más libre, entre norma y anomia, se escriben esos textos que dan cuenta del devenir del lenguaje (devenir texto del discurso), que muestran que el lenguaje es polisémico e histórico porque las palabras adquieren diversos significados en el encadenamiento de oraciones de un texto con el paso del tiempo<sup>141</sup>. Las palabras y las frases en el texto, se

---

<sup>140</sup> Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, *op cit.*, p. 80.

<sup>141</sup> “Así, no cesan de complicarse y de renovarse los intercambios entre estructura y acontecimiento, entre sistema y acto. Es evidente que el establecimiento de una o más isotopías es producto de

retrosignifican, se refuerzan mutuamente y forman conjuntos o densidades en los que se articulan el aspecto semiológico y el aspecto semántico del lenguaje, redes de acumulación de significado que intencionan la referencia extralingüística buscando cruzar el límite o la clausura de la lengua y tocar lo real, incorporando el significante en lo existente, como dice Ricoeur:

En un sentido, el lenguaje está primero, pues es a partir de lo que el hombre dice que se puede desplegar la red de significancia en la cual se captan las presencias; pero, en otro sentido, el lenguaje viene en segundo lugar; la distancia del signo y la ausencia del lenguaje en el mundo son sólo la contrapartida negativa de una relación positiva: el lenguaje quiere *decir*, o sea, *mostrar*, hacer presente, llevar al ser<sup>142</sup>; la ausencia de signo en la cosa no es más que la condición negativa para que el signo pueda alcanzar la cosa, la toque y muera en ese contacto. La pertenencia del lenguaje al ser exige, entonces, que se invierta una última vez la relación, y que el lenguaje mismo aparezca como un modo de ser del ser.<sup>143</sup>

En esta instancia resulta imprescindible realizar un movimiento, es el movimiento en el que el texto comprende a los textos de ficción y por eso escribe Paul Ricoeur:

El mundo de la ficción es un laboratorio de formas en el que ensayamos configuraciones posibles de la acción para comprobar su coherencia y su verosimilitud. (...) Ficción es  *fingere*  y  *fingere*  es hacer. El mundo de la ficción, en esa fase de suspensión, sólo es mundo del texto, una proyección del texto como mundo.<sup>144</sup>

---

secuencias mucho más largas que la oración y que, para proseguir este análisis, sería necesario cambiar nuevamente de nivel de referencia y considerar *el encadenamiento de un texto*, sueño, poema o mito.” *Ibidem*, p. 89.

<sup>142</sup> Resuena aquí la interpretación heideggeriana de *logos* en cuanto *legein*: las cosas, anunciadas en la ‘recolección’ del *logos*, son dichas como *una* cosa, recogidas en unidad para que aparezcan o se manifiesten como tales, exponiéndolas. En ese sentido, la escucha del lenguaje es percibir el decir más allá de lo efectivamente dicho y en ese percibir más allá de lo dicho se ‘escucha’ también cómo el lenguaje ‘toca’ las cosas, reuniéndolas, y llevándolas al ser.

<sup>143</sup>Ricoeur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, *op.cit.*, p. 240.

<sup>144</sup> Ricoeur, P., *Horizontes del relato*, *op.cit.* p. 483.

La ficción, que reúne diversos géneros narrativos tales como la novela, el cuento, la biografía, autobiografía, el drama, la historia, etc.<sup>145</sup>, recalca Ricoeur, es un hacer, hacer que significa ensamblar, componer y aquello que se compone son los hechos dispersos de una vida, lo que se compone es un mundo posible y por ello se compone una verdad más rica y compleja que la de la mera correspondencia entre lenguaje y mundo.<sup>146</sup> La composición a la que Ricoeur refiere tiene como clave a la noción de ‘trama’.

La *Poética* de Aristóteles se encuentra en el centro de la reflexión ricoeuriana. Entre otras cuestiones, de allí toma Ricoeur la noción de *mitos* o puesta de hechos en intriga o trama que resulta ser una operación de selección y disposición de acontecimientos que cuentan una historia y que proveen ‘inteligibilidad’ a los hechos narrados. Escribe Ricoeur: “...la trama es la unidad inteligible que compone la circunstancias, los fines y los medios, las iniciativas y las consecuencias no queridas.”<sup>147</sup> Así las vivencias opacas, indiferenciadas e inmediatas de la experiencia cotidiana, se clarifican y purifican, se vuelven inteligibles cuando aumenta nuestra visión de las cosas a través del lente compositivo y ‘organizador’ de la trama. Las tramas, aportan ‘innovación semántica’ puesto que reúnen en una historia unitaria los elementos dispersos, heterogéneos de los que se extrae la historia. Ricoeur aclara en qué

<sup>145</sup> Ricoeur sostiene, ante la polémica de la división de los géneros narrativos que todos ellos comparten el hecho de desarrollarse en el tiempo y que todo aquello que se desarrolla en el tiempo puede narrarse, incluso que todo proceso temporal es reconocible en tanto que pueda ser narrado. La relación recíproca entre narración y temporalidad constituye el tema principal de *Tiempo y narración*.

<sup>146</sup> En diversos lugares de su obra, Ricoeur establece relaciones entre la metáfora y el relato en cuanto que ambos tienen en común la innovación semántica, nuevas pertenencias de significación en el plano de la frase o de la trama es por eso que *La Métaphore Vive* (Éditions du Seuil, Paris, 1975, en castellano: *La metáfora viva*, Trad.: A. Neira, Madrid, Trotta-Cristiandad, 2001) y *Tiempo y narración* (op.cit.) pueden leerse como obras complementarias.

<sup>147</sup> Ricoeur, P. *Horizontes del relato*, op.cit., p.481.

consiste esa ‘innovación semántica’ a partir de la noción de ‘síntesis de lo heterogéneo’ que consta de una triple mediación. Primero, se extrae una historia como un todo de acontecimientos o incidentes individuales (la trama extrae de una simple sucesión una configuración y por ello se habla de discordancia concordante<sup>148</sup>). En segundo lugar, en las tramas se integran juntos factores heterogéneos como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados, pasiones (el encadenamiento en intriga hace compatibles los factores heterogéneos y les da significación efectiva). Por último, la trama mediatiza la dimensión cronológica o episódica del tiempo (tiempo como paso) y la dimensión no cronológica (tiempo como duración)<sup>149</sup>.

Las tramas muestran, a la luz de la ‘triple síntesis’, que la acción humana puede ser llevada a un lenguaje (poético) que la percepción común no capta y por eso proveen cierta inteligibilidad a la acción. La *catarsis* de la compasión y del terror, por ejemplo, no se produce porque el espectador se identifique inmediatamente con un espectáculo de acontecimientos dispersos sino que éste se identifica con las acciones humanas organizadas, sintetizadas, orientadas al

---

<sup>148</sup> La concordancia es el principio de orden, la disposición de los hechos, la discordancia debe entenderse como el trastocamiento de la fortuna que ponen en marcha la trama, la discordancia concordante produce una innovación semántica, refiguración que supone la síntesis de la heterogeneidad de sucesos, detalles, peripecias, causas, fines etc.

<sup>149</sup> De las grandes preguntas acerca del tiempo que los filósofos –de Agustín a Heidegger- han planteado (¿qué es el tiempo si es no siendo?, ¿hay algo así como ‘tiempo’ por fuera de las categorías humanas del tiempo?), Ricoeur encuentra que las tramas pueden, si no demostrar qué es el tiempo, al menos, componer sus dimensiones cronológicas, subjetivas y monumentales/cósmicas. La dimensión episódica de la narración nos acerca a la experiencia lineal del tiempo, la dimensión configurante reúne los episodios conformando una historia total organizada de acuerdo a un tema y así nos acerca a la experiencia no cronológica del tiempo. La experiencia de poder seguir acontecimientos en cierta dirección (el fin) permite comprender la serie de incidentes como historia o totalidad significativa o, si se quiere, comprender que la identidad temporal de la historia es aquello que permanece a través de lo que cambia o pasa.

sentido por la trama y es por eso que, eventualmente, puede expurgar sus pasiones.

Ricoeur, siguiendo a Aristóteles, sostiene que el núcleo de las tramas es la *acción* de los hombres, que las tramas copian la acción humana<sup>150</sup>. En la propuesta ricoeuriana se privilegia también la acción sobre la construcción interna del personaje y esto trae preguntas acerca del estatuto de la acción: ¿la acción comprende la pasividad del cuerpo?, ¿cómo se integran, en la trama, el par pasión/acción?, ¿es la trama imitadora de la ‘acción’ del mundo interno de los personaje?, ¿en qué medida puede considerarse a la poesía lírica, por ejemplo, ‘acción’?, ¿cómo se relaciona la acción con las motivaciones? En principio, cuestiones que obligan a profundizar la noción de mimesis.

El concepto de ‘mimesis’, ampliamente desarrollado en el Tomo I de *Tiempo y Narración*, se nutre también de las teorías aristotélicas<sup>151</sup>. Es por eso que la concepción de mimesis no es simple, por el contrario, muestra toda la complejidad de una operación que no copia como podría hacerlo un espejo, sino que mientras busca ‘imitar’ la realidad, a la vez la reinventa, la redescubre o la rehace y es así que la mimesis es ‘imitación creadora’. En este punto se puede ir más allá e introducir el concepto de ‘mimesis performativa’.

---

<sup>150</sup> El concepto de acción está asociado, en Ricoeur, con aquello que alguien hace pero además el concepto se relaciona con otras nociones tales como ‘finalidad’, ‘agentes’, ‘medios’, ‘circunstancias’, ‘motivaciones’, ‘interacción’ (con los otros).

<sup>151</sup> En la Introducción a la *Poética* de Aristóteles (*op. cit.* XXV), Eduardo Sinnott explica el concepto de mimesis de la siguiente manera: “Aristóteles señala que la mimesis poética, más bien que concordar con una ‘realidad’, diverge respecto de ella. Piensa, además, que el ‘contenido’ mimético no es un contenido *real y particular* (como el que la historiografía procura reflejar a propósito de los hechos pasados), sino *posible y universal*”.

El famoso libro de Austin –*Cómo hacer cosas con palabras*– enseñó la dimensión performativa del lenguaje, la capacidad del lenguaje de crear realidades, esa capacidad se verifica plenamente en el ámbito de las ficciones. En términos de Ricoeur, podríamos decir que la intención imitativa propia de las ficciones (en cuanto imitación de la acción humana) es simultáneamente una ‘performance’ de esas acciones en tanto que las realiza, ordena, jerarquiza y les da sentido en una trama que no copia ni esencias ni substancias sino que compone modelos de acción no exentos de cargas axiológicas, una trama que compone verdades posibles. Es así que el concepto de ‘mimesis performativa’ indica distintos aspectos de la actividad mimética: la intención humana de reflejar el mundo en el medio lingüístico se revela como un deseo incesantemente frustrado por la cualidad misma del lenguaje pero, a la vez, ‘crea’ realidades que (ilusoriamente) parecen ser , estar ahí antes de ser dichas<sup>152</sup>.

Ricoeur señala tres momentos que hacen posible la imitación creadora: el momento pretextual, de la *prefiguración* (Mimesis I), el momento de la *configuración* (Mimesis II) y el momento de la *refiguración* (Mimesis III). El momento de la mimesis II (ámbito de los textos y relatos que se caracteriza principalmente por la operación configuradora que realiza la trama, por la reestructuración simbólica y semiótica de la acción) media entre la mimesis I (espacio de precomprensión de la acción, de la red conceptual y simbólica que

---

<sup>152</sup>George Steiner, en ‘Shakespeare: cuarto centenario’ en *Lenguaje y Silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano* (trad.: L.D. Torres, Barcelona, Gedisa, 1990), afirma que Shakespeare, moldeó nuestra sensibilidad –emociones, humor, lamentos–.

la constituye) y la mimesis III (espacio en el que el lector, al haberse apropiado de la trama y con ello de las transformaciones que las tramas operan en la realidad, puede refigurar, reorientar sus propias acciones y resignifica su mundo) en la que la narración cobra auténtico sentido pues se restituye el relato al ámbito del obrar y se produce lo que Ricoeur denomina ‘arco hermenéutico completo’. La mimesis III marca el lugar de la intersección del mundo del texto y del mundo del lector puesto que, en lo que concierne a la constitución del yo, el que ha leído, el que ha interpretado, el que ha pasado por la experiencia configuradora de la trama (mimesis II) puede refigurar el propio yo en cuanto que ha aprendido a comprender la propia subjetividad como historia. Además, puede comprender las posibilidades de ‘ser otro’ variando imaginativamente el propio carácter al confrontarlo con los personajes de ficción<sup>153</sup>. Así, ‘distanciarse’ de la inmediata pertenencia al mundo por medio de la lectura permite una interpretación de la existencia ampliada por cuanto se vislumbran nuevas posibilidades de ser en el mundo, posibilidades que podemos hacer nuestras (apropiación) y realizar. Entonces, que el mundo y la subjetividad tengan sentido depende, de la triple mediación propuesta por los textos que implica, a su vez, un retorno a sí partiendo de lo otro textual, lingüístico<sup>154</sup>.

Más arriba se indicó que los desarrollos de Ricoeur respecto de la metáfora y de la función narrativa deben leerse en forma complementaria. La lectura

---

<sup>153</sup> El momento de la reconfiguración (mimesis III), es una de las instancias en las que el lenguaje ‘muerde’ lo real, lo ‘real’ del sí mismo que se modifica con la lectura.

<sup>154</sup> Escribe Ricoeur en ‘Narratividad, fenomenología y hermenéutica’ (*Horizontes del relato, op.cit.*, p. 491): “...no hay comprensión de sí que no esté *mediatizada* por los signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores. (...) Mediación a través de los *signos*, con ello se afirma la condición originalmente *lingüística* de toda experiencia humana.”

complementaria de dichos desarrollos implica comprender mejor qué significa la innovación semántica, la síntesis de lo heterogéneo y la relación tensional que el lenguaje establece con la vida. En definitiva, la lectura complementaria implica el abordaje de una noción de verdad que no es la noción de verdad entendida como simple descripción del mundo o correspondencia entre los hechos y el discurso sino una clase de verdad que incluye lo potencial, lo latente, lo presumible o lo que aun no se ha manifestado.

En *La metáfora viva*, Ricoeur elabora un minucioso estudio en torno a la metáfora con el fin de presentar una innovadora tesis respecto de la misma<sup>155</sup> y del lenguaje en general y que, en el contexto de este trabajo, profundiza, además, la noción de ‘identidad narrativa’<sup>156</sup>. Ricoeur también establece relaciones directas entre metáfora y géneros narrativos.

Los tropos metafóricos y los géneros pertenecen, ambos, al nivel discursivo del lenguaje. Si la metáfora, según la preceptiva clásica, es la operación de transferencia del nombre usual de una cosa a otra en virtud de su semejanza y que provoca, por eso, nuevos efectos de sentido, en el nivel del texto narrativo,

---

<sup>155</sup> Veremos que la metáfora provoca una ‘vehemenecia ontológica’ que impulsa a la filosofía a reformular el concepto de ser, alentado a introducir modos de ser diferentes a los empleos usuales de las palabras.

<sup>156</sup> Es indispensable destacar que unos de los temas principales de *La metáfora viva* (y que no será tratado aquí) es el de la distinción entre discurso filosófico y literario. En el estudio ‘Metáfora y discurso filosófico’ de *La metáfora viva*, Ricoeur se propone asegurar la autonomía del discurso especulativo: “Sólo sobre la base de esta diferencia en el discurso, instaurada por el acto filosófico en tanto tal, pueden ser elaboradas las modalidades de interacción, o mejor, de interanimación entre modos del discurso, requeridos por el trabajo de explicitación de la ontología sub-yacente a nuestra investigación.” (p. 384) y, más precisamente: “...se intentará mostrar que el discurso especulativo tiene la posibilidad en el dinamismo semántico de la enunciación metafórica, pero que no puede responder a las virtualidades semánticas de esta última más que ofreciéndole los recursos del espacio de articulación que obtiene de su propia constitución.” (p. 386).

hay también ‘innovación semántica’ puesto que se presentan nuevas congruencias de sentido en virtud de la elaboración de las tramas.

Tanto la metáfora como las narraciones integran elementos heterogéneos: producen ‘acercamientos’ de elementos, ideas o hechos que antes parecían distantes, toman ‘conjuntamente’ y efectúan, en el nivel de la frase o el texto, pertinencias lógicas nuevas que señalan el dinamismo semántico del lenguaje.

Por otra parte, tanto la metáfora como la narración ficcional, se generan a partir de la suspensión directa o descriptiva de la referencia puesto que en ambos casos el lenguaje desplaza la atención sobre sí mismo (autotelismo) pero, sólo para liberar, en un segundo momento, una referencialidad ‘oculta’, indirecta en la que se observan aspectos, cualidades, valores y acontecimientos que no están presentes en el lenguaje meramente descriptivo. En ambos casos puede hablarse entonces de redescrición o transfiguración de la realidad y de que el lenguaje no sólo se ‘celebra a sí mismo’ en juegos de signos y sonido sino que se dirige o muerde lo real.

Las similitudes entre metáfora y narración permiten, como veremos en detalle, considerar una noción de ‘verdad’ que no queda sujeta a la convención de la coherencia lógica y la verificación empírica.

La metáfora implica una innovación semántica en el nivel de la frase pues produce nuevos sentidos por asimilación predicativa. Con la metáfora se produce una nueva pertinencia en la predicación por medio de una atribución novedosa, la metáfora profundiza la polisemia inherente al lenguaje y pone en contacto términos que usualmente son incompatibles produciendo así

significados nuevos. Ricoeur distingue tres rasgos principales en la metáfora: a) impertinencia literal: si bien con la metáfora se ponen en contacto términos usualmente extraños, para que la metáfora resulte ‘viva’ (‘silencio sonoro’) y no muerta (‘el pie de la mesa’) se debe seguir percibiendo, como en tensión, la no pertinencia entre los términos; b) la nueva pertinencia predicativa insta una semejanza por el acercamiento de términos extraños (violación del código lingüístico que contiene los usos potenciales del lenguaje). El enunciado metafórico hace aparecer un parentesco no percibido hasta el momento, pero se mantiene en tensión la diferencia entre términos y, así, un *no es* acompaña al *es* metafórico. Percibir a X como Y implica que X no es Y, por lo tanto, se transgreden las fronteras del sentido aunque no se las elimina completamente. C) Torsión verbal, el sentido de las palabras aisladas se extiende a propósito de la nueva pertinencia predicativa. Ahora bien, ¿qué implicancias tiene la teoría de la metáfora de Ricoeur en cuanto a su referencia extralingüística? Este tema es tratado expresamente en *La metáfora viva* bajo el título “Hacia el concepto de ‘verdad metafórica’” y puede resumirse con la siguiente cita: “Puede uno arriesgarse a hablar de verdad metafórica para designar la intención ‘realista’ que se añade al poder de redescipción del lenguaje poético.”<sup>157</sup>

Hemos visto que la metáfora hace emerger nuevos significados sobre la ruina del significado literal, sabemos ya que la abolición de la referencia descriptiva, directa, es la condición para que los términos relacionados en la metáfora cobren significado nuevo. A la nueva pertinencia semántica surgida de

---

<sup>157</sup> Ricoeur, P., *La metáfora viva*, *op.cit.*, p. 367.

la ruina del sentido literal que aporta la metáfora le corresponde una nueva referencia a expensas de la misma abolición de referencia correspondiente a la interpretación literal del enunciado; a esta correspondencia, Ricoeur la describe con un ‘argumento de proporcionalidad’:

...la otra referencia, aquella que buscamos, sería a la nueva pertinencia semántica lo que la referencia abolida es al sentido literal que la impertinencia semántica destruye. Al sentido metafórico correspondería una referencia metafórica como al sentido literal imposible le corresponde una referencia literal imposible.<sup>158</sup>

Así, al acercamiento metafórico de significados nuevos le corresponde una proximidad de las cosas mismas referidas. Vemos entonces que el mismo verbo ‘ser’ cobra proporción metafórica puesto que con las nuevas pertinencias semánticas y las nuevas referencias, la vehemencia del ‘es’ queda sujeta al ‘ser-como’ propio de la metáfora. Este ser-como implica la tensión de ser y, a la vez, no-ser. Es así que la verdad no se limita a la coherencia lógica o a la verificación empírica sino que la verdad se muestra ‘tensional’ y por ello, justamente, es que la metáfora puede redescubrir el mundo.

A su vez, las ficciones también presentan un suerte de ontología o saber del mundo en relación a los conceptos antes analizados de ‘trama’ y ‘mimesis’, un saber que, como el de la metáfora, no es meramente descriptivo sino reconfigurativo. Si para Ricoeur la metáfora es especialmente innovadora en el campo sensorial y estético, los relatos son innovadores de sentido en el campo de la acción.

---

<sup>158</sup>*Ibidem* p. 344.

Toda trama es una síntesis de lo heterogéneo, toma juntos y compone circunstancias, personajes, proyectos, motivaciones e interacciones que implican cooperación u hostilidad, causalidad y casualidad confiriéndoles, a propósito del conjunto, nueva inteligibilidad asociada a la innovación semántica, relativa a nuevas pertinencias semánticas.

Por otra parte, como se mostró más arriba, las tramas, en su intención mimética no quedan aisladas de la referencia a la que aluden:

La ficción tiene esa capacidad de ‘rehacer’ la realidad y, de modo más preciso en el marco de la ficción narrativa, la realidad práxica, en la medida en que el texto tiende a abrir intencionadamente el horizonte de una realidad nueva, a la que hemos podido llamar mundo. Este mundo del texto interviene en el mundo de la acción para configurarlo o, me atrevería a decir, para transfigurarlo.<sup>159</sup>

El círculo propuesto entre Mimesis I y Mimesis III muestra que con los textos de ficción es posible no sólo conocer el mundo a partir del cual esos textos se elaboran sino, precisamente, que por su elaboración el mundo queda transfigurado y aparecen verdades de ese mundo que antes resultaban invisibles o apenas esbozadas.

La ficción, al presentar un mundo posible en el que podríamos habitar, indica un tipo de verdad que ya no es aquella que se coordina unívocamente con el de los hechos empíricos verificables sino con la de un mundo potencial que no por eso deja de tener viabilidad o efectividad en el presente, en el pasado y en el futuro.<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Ricoeur, P., *Horizontes de relato, op. cit.*, p. 487.

<sup>160</sup> Recordemos que una de las mediaciones que el relato realiza es la mediación temporal: el relato, al ser una experiencia de totalización, recoge el pasado, bosqueja el presente y se dirige al futuro en tanto espera (del final). Así, la narración, no es que defina lo que es el tiempo pero permite aclarar su experiencia.

La ontología de la ficción es también, como la de la metáfora, una ontología tensional: el ser queda sujeto al ser-como que las ficciones proponen y por eso ‘ser’ es a la vez ‘ser’ y no ser.

Los conceptos de ‘trama’, ‘mimeis’ y ‘verdad’ resultan indispensables para abordar la noción ricoeuriana de ‘identidad narrativa’.

Ricoeur escribe acerca de la unidad relativa del conjunto de su obra:

Diversos críticos benévolos han intentado deducir una unidad sistemática de mis obras, tomando alternativamente como tema la libertad, lo imaginario, la subjetividad, el lenguaje, la voluntad y la acción, la esperanza... No rechazo ninguna de esas interpretaciones, y sin ánimo de desmentirlas, debo insistir hoy en el carácter fragmentario de los problemas.<sup>161</sup>

El carácter fragmentario en la obra del filósofo es, precisamente, parte de su riqueza: entre *Tiempo y Narración* y *Sí mismo como otro* (el texto que se analizará a continuación) existen líneas de continuidad pero también de asistematicidad o de ‘sistematicidad quebrada’. Esa sistematicidad quebrada es la que posibilita incluir en la interpretación de la subjetividad aspectos que la teoría ricoeuriana esboza y establecer relaciones con otras teorías acerca del sujeto. En definitiva, la tarea hermenéutica consistirá en explorar el lugar del sujeto que lee y escribe puesto que los efectos ontológicos que lenguaje tiene en el lector o escritor son innegables.

La mejor introducción para el libro de Ricoeur *Sí mismo como otro* es un breve texto del mismo autor titulado ‘Sobre un autorretrato de Rembrandt’<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Calvo Martínez, T., Ávila Crespo, R., (Eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación, Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, 28.

<sup>162</sup> Ricoeur, P., ‘Sobre un autorretrato de Rembrandt’, *Horizontes del relato, op.cit.*, pp. 23-24.

puesto que en ese texto se despliegan, certera y resumidamente, las claves interpretativas de la subjetividad que Ricoeur teoriza extensamente. Ricoeur comenta, precisamente, acerca de ese texto:

Me ha interesado mucho el autorretrato de Rembrandt porque hay pocos pintores que hayan escrutado su rostro de un modo tan lúcido e, incluso, en los últimos autorretratos, tan cruel. Hay aquí una especie de búsqueda de la verdad. Estaba interesado también por otra razón. Este pequeño texto, en el que muy poca gente se ha fijado, fue el germen de *Sí mismo como otro*, pues todo el mundo se conoce como otro. Rembrandt sólo se conoce al pintar su retrato y al mirarse en su retrato. Es decir, el examen de él mismo se da en el acto de pintarse a sí mismo<sup>163</sup>.

Una vida humana no se manifiesta nunca en forma autoevidente, es el fruto de un largo examen, de un rodeo interpretativo, de una narración que no se agota, es fruto de un estilo. Preguntar acerca de quién lee, quién escribe, quién interpreta, busca una respuesta que no es la descripción de un a priori esencial sino la de un sujeto que, porque no está nunca definitivamente dado, necesita de un relato que despliegue los aspectos estables, los cambios y las relaciones de alteridad. \_

Ricoeur apela directamente a la narración al abordar los problemas de la identidad:

En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto no es más que una ilusión substancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> Ricoeur, P. y Aranzueque, G., 'Ontología, dialéctica y narratividad' en *Horizontes del relato*, op.cit., p. 434.

<sup>164</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y Narración, tomo III, El tiempo narrado*, op. cit., pp. 997, 998.

El desarrollo teórico de Ricoeur se situará entre la exaltación del *cogito* cartesiano (un yo pensamiento y fundamento último pero desanclado de toda referencia espacio temporal) y el ‘yo’ *humillado* de Nietzsche (entendido como mera unidad ilusoria, esquematización o interpretación arbitraria de la multiplicidad de fuerzas constitutivas). Situarse en medio de la antinomia no resulta de una actitud meramente conciliadora sino de la preocupación por comprender cuáles son los rasgos que constituyen la identidad del sí mismo (siempre otro), la identidad de un ‘cogito herido’ que, dispersándose o ensayándose, encuentra la posibilidad de atestar (ofrecer crédito aunque sin garantía última en un marco de confianza) acerca de sí. Situarse entre los polos de la antinomia permite afirmar, aunque sea frágilmente, cierta síntesis de la heterogeneidad que somos y poder pronunciar, ‘Heme aquí’, ‘soy la historia que narro de mi vida, he podido apropiarme de mi vida porque la he comprendido vía la narración que hago con ella’. Entonces, para Ricoeur, la comprensión de sí es una interpretación que a su vez redundante en una construcción de sí<sup>165</sup> y que, a su vez, encuentra en la narración un modelo privilegiado. Se mostrará ahora, y con más detalle, en qué consiste la noción de ‘identidad narrativa’ propuesta por Ricoeur.

El filósofo ha planteado el dilema de la identidad entre los polos de la identidad substancialista (invariable) y de la ilusión substancialista (yo inexistente o puramente cambiante) y escribe:

---

<sup>165</sup> Ricoeur ha hablado del ‘autorretrato’ pero veremos más adelante, la alternativa del ‘testimonio’ como medio narrativo del sí mismo.

El dilema desaparece si la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un sí mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre la identidad substancial o formal y la identidad narrativa.<sup>166</sup>

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur plantea confrontar dialécticamente las nociones de mismidad e *ipseidad*<sup>167</sup> para explicar su teoría de identidad narrativa. La noción de identidad como mismidad es un concepto de relación que incluye la identidad numérica (unicidad, posibilidad de reconocimiento de la misma cosa n veces), la identidad cualitativa (semejanza) y la noción de continuidad ininterrumpida que supone la permanencia en el tiempo (continuidad a pesar del cambio de un individuo en el tiempo)<sup>168</sup>. Para hacer frente al factor de cambio y diferenciación que supone el tiempo hace falta un principio de continuidad que garantice el esquema de permanencia de la identidad: el carácter es el conjunto de rasgos que permite identificar a un individuo como el mismo (*idem*), el carácter es un conjunto de hábitos o disposiciones y un conjunto de identificaciones con valores, normas, héroes etc., el *qué*, del *quién*, que confiere estabilidad y asegura la permanencia, continuidad

<sup>166</sup> Ricoeur, P., *Tiempo y Narración, tomo III, op.cit.*, p. 998.

<sup>167</sup> En el texto 'La identidad narrativa' que integra la compilación de ensayos de Ricoeur que realizaron A. Gabilondo y G. Aranzueque y que se titula *Historia y narratividad* (Barcelona, Ediciones Paidós, 1999, pp. 215-216), Ricoeur delimita el campo de la definición de los conceptos que le interesan: "En este nuevo recorrido, partiré de la problemática de la *identidad* considerada desde la noción de 'sí mismo' (en alemán: *Selbst, Selst-heit*; en inglés: *Self, Seflhood*). Nos encontramos con un problema, en la medida en que 'idéntico' tiene dos sentidos, que corresponden respectivamente dos términos latinos *idem* e *ipse*. Según el primer sentido *idem*, idéntico quiere decir sumamente parecido (en alemán: *Gleich, Gleichheit*; en inglés: *same, sameness*) y, por lo tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Según el segundo sentido *ipse*, 'idéntico' quiere decir propio (en alemán: *eigen*, en inglés: *proper*) y su opuesto no es 'diferente' sino (*extraño*). (...) Mi propio tema de estudio es la propia identidad como ipseidad, sin juzgar de antemano el carácter inmutable o cambiante del sí mismo."

<sup>168</sup> Walter Benjamín, en *Infancia en Berlín hacia 1900* (trad.: K. Wagner, Buenos Aires, Alfaguara, 1990, p. 76) corrobora: "Como quiera que sea, para cada cual existen cosas que forman en él costumbres, unas más duraderas que otras. Por medio ellas se van desarrollando facultades que serán condicionantes de su existencia. Para la mía propia lo fueron leer y escribir...".

de la identidad (mismidad en cuanto mía). El carácter es también una cierta cerrazón o estrechez de la existencia, un aspecto de su finitud puesto que orienta y modaliza las posibilidades generales de cada hombre y, a la vez, distingue a un humano de otro. Con el carácter se produce una síntesis de lo universal en la persona particular: si para el humano, en principio, todas las pasiones son posibles, todos los aciertos y errores, éstos estarán signados, ‘amoldados’ al carácter individual, a las disposiciones adquiridas y duraderas interiorizadas que se constituyen paralelamente a las costumbres<sup>169</sup>. El carácter muestra cierta coincidencia entre identidad y mismidad<sup>170</sup> aunque se debe tener en cuenta que el carácter tiene una historia y que por eso podemos hablar del carácter entendido como un proceso de sedimentación sujeto a la innovación de costumbres e identificaciones y, por ello, la *ipseidad* no desaparece en la mismidad. La narración juega aquí un papel fundamental puesto que, al llevar al lenguaje el proceso de sedimentación que determina el carácter, puede volver a desplegarlo, ordenarlo en el tiempo y, eventualmente, reconfigurarlo.

Ricoeur plantea otro modelo de permanencia en el tiempo para comprender la identidad narrativa, es el modelo que establece la promesa: mantener la promesa desafía al cambio puesto que, a pesar de eventuales modificaciones en los deseos, inclinaciones, necesidades, persiste el compromiso de perseverar, mantenerse en sí para cumplir con la palabra

---

<sup>169</sup> “Cada costumbre así construida, adquirida y convertida en disposición duradera, constituye un *rasgo* –un rasgo de carácter precisamente-, es decir un signo distintivo por el que se reconoce a una persona, se la reidentifica como siendo la misma, no siendo el carácter otra cosa que el conjunto de rasgos distintivos.” (*Si mismo como otro, op. cit.* p. 146).

<sup>170</sup> La sedimentación de hábitos e identificaciones cristalizaría en elementos invariables, la mismidad de la identidad. El carácter responde a la pregunta ‘¿qué soy?’.

empeñada. En este caso *ipseidad* y mismidad dejan de coincidir puesto que, a pesar de los cambios, hay fidelidad al sí mismo en el cumplimiento de la promesa<sup>171</sup>.

Los modelos de permanencia en el tiempo (carácter y promesa) abren un intervalo de sentido que debe ser llenado; los modelos del carácter y de la promesa necesitan de una mediación, esta mediación está dada, según Ricoeur, por la noción de ‘identidad narrativa’. Contar la propia historia, narrarla, permite sintetizar la heterogeneidad constitutiva que toma como modelo a la trama (personaje en trama) en su completud y totalidad. Narrar implica extraer una totalidad de los incidentes individuales que componen una vida; en la narración, las pasiones, agentes, fines, medios, circunstancia, se hacen compatibles, significativos. Además, se refigura la experiencia confusa, informe del tiempo, el tiempo se hace tiempo humano con la narración: al narrar la propia historia integramos, poéticamente, el tiempo cronológico (episódico), y no cronológico (el tiempo en tanto cronología configurada en una totalidad parcial que es la historia). Tramar o narrar la propia vida implica ‘leerla’, ordenarla, purificarla, sintetizar la dispersión que es vivir en una suerte de mismidad (*idem*) sujeta al cambio en la que se concibe la posibilidad de variación de sí según los modelos que propone la lectura.<sup>172</sup>

<sup>171</sup> Aquí parecería regir la premisa: ‘seguiré siendo el que fui’. La lectura, que es un laboratorio experimental de la identidad, es también un medio que permite comprender la noción de identidad como ipseidad y el distanciamiento de la ipseidad de la mismidad: la lectura nos permite confrontar nuestro propio ego con otros egos posibles (personajes), ser otro en esos personajes, pero también decidir ser fieles a nosotros mismos, mantenernos en nuestra mismidad.

<sup>172</sup> M.A. Presas lo explica de esta manera en la nota ‘En busca de sí mismo’ (*Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XX N°1 Mayo, 1994): “Así, pues, la identidad narrativa no equivale a una *ipseidad* verdadera más que en virtud de ese componente de volición y decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la *ipseidad* (...) únicamente el lector, por su propia decisión, al convertirse a su vez en agente, en iniciador de la acción, puede elegir entre las múltiples propuestas de *justesse* ética

Más arriba se han desarrollado dos modelos de identidad, (*mismidad*, *ipseidad*), que indican un intervalo en el que se inscribe la noción de identidad narrativa propuesta por Ricoeur:

Esta función *mediadora* que la identidad narrativa del personaje ejerce entre los polos de la *mismidad* y de la *ipseidad* es atestiguada esencialmente por las *variaciones imaginativas* a las que el relato somete a esta identidad. En realidad, el relato hace más que tolerar estas variaciones; las engendra y las busca.<sup>173</sup>

Ricoeur señala explícitamente que interpretar un texto no significa ahondar en la psicología de un autor sino dejarse ‘variar’ (ser otro) por los modelos que los personajes presentan, dejarse afectar por las virtudes compositivas de las tramas, asumir el mundo posible que el texto presenta. Ante los textos no se busca determinar los elementos de una autobiografía psicologista, sino comprender cómo la interpretación de un texto culmina en la configuración de la subjetividad. La referencia de los textos es, en general, la de un mundo posible y, en cuanto a la subjetividad, la referencia es la de un ‘sí mismo’ que leyendo e interpretando transita entre los polos de la *mismidad* y la *ipseidad*, un ‘sí mismo’ que también es otro.

Por las razones antes mencionadas es que la tesis principal de *Tiempo y Narración* es que el tiempo no se deja decir sino por la mediación del discurso indirecto del relato, y la tesis principal de *Sí mismo como otro* es que la identidad personal (y colectiva<sup>174</sup>) se genera y se conoce por la construcción de

---

que le fueron ofrecidas por la lectura.”

<sup>173</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, op.cit., p.147.

<sup>174</sup> Ricoeur sostiene que las comunidades construyen su identidad y su experiencia temporal a partir del intercambio y el legado de narraciones aunque siempre sujetas a rectificación.

relatos. Ahora bien, las dos tesis son correlativas en lo que refiere a la identidad: como la narración configura el tiempo, al configurarlo hace que las vivencias se vuelvan experiencia temporalizadas, las narraciones entretejen heterogeneidades a partir de la operación mimética y de esa forma lo diverso y cambiante de una vida se integra a los factores semipermanentes que, precisamente, la diversidad ha producido.

La noción de ‘identidad narrativa’ es, de por sí, reveladora: identidad remite a ‘parecido’, ‘igualdad’, ‘coincidencia’ y narración a ‘variación’, ‘ensayo’. Ricoeur insiste que nada es más propicio para la configuración de una historia de vida que dejarse instruir por las tramas de ficción<sup>175</sup>. Es mediante el concepto de ‘identidad narrativa’ que se puede responder a la pregunta ¿quién?, ¿quién realizó la acción, quién es el agente o el autor? La respuesta que se le da a la pregunta es el despliegue del relato que integra conexiones que muestran la permanencia parcialmente unificada del transcurrir de una vida y la capacidad de reunir, interpretando, los múltiples factores que constituyen ese transcurrir. La unidad móvil que constituye la trama de una vida es lo que permite que la pregunta acerca del quién de la acción no se cierre en la forma de un ‘qué’: la trama, su estado de siempre abierta y sujeta a reconfiguración, impide, en el plano de la subjetividad, una respuesta de tipo substancialista.

---

<sup>175</sup> La enseñanzas que proveen las tramas de ficción para la configuración de la ‘identidad narrativa’ deben contar, sin embargo, con las diferencias entre relatos de ficción y relatos de vida: en las ficciones la diferencia entre narrador y personaje son relativamente claras mientras que en los relatos de vida, el narrador suele confundirse con el personaje; en las ficciones, el comienzo y el fin se hayan regulados por la historia y constituyen una totalidad semi cerrada mientras que en la vida, comienzo y fin están abiertos a las trampas del recuerdo y a la angustia de la muerte que no podrá ser relatada por el narrador.

Los aportes de Ricoeur respecto de la función narrativa explican con claridad lo que para él es una hermenéutica del sí-mismo: el acto de narrar es siempre una interpretación que, en el caso de la identidad personal, consiste en recoger o poner juntas las oscilaciones subjetivas que recorren los polos de la mismidad (*idem*) y la variación (*ipse*). El dinamismo de la puesta en intriga que es la trama está basado en la asimilación simultánea de los aspectos de concordancia y discordancia que caracterizan una vida. La concordancia es el principio de orden, de continuidad y previsibilidad que opera en la subjetividad y que, trasladado al relato, permite que, por ejemplo el héroe sea reconocido página tras página. De la línea de concordancia, los personajes extraen su singularidad y diferencia con otros personajes. La discordancia, por otro lado, es todo hecho o acontecimiento que trastoca ese orden y que hace de la intriga una transformación regulada; en el plano subjetivo, las discordancias en la historia muestran que, justamente, lo ‘mismo’ está sujeto a variación o amenazado de ruptura. La ‘identidad narrativa’ puede, desde este punto de vista, ser considerada como una síntesis poética de concordancia y discordancia:

La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como una totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles (encuentros, accidentes, etc.) que también la determinan: La persona, entendida como personaje del relato, no es una identidad distinta de sus *experiencias*. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada.<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, op. cit., p.147

Ricoeur confirma que, aunque existen muchas similitudes entre la configuración narrativa del personaje y de la persona, no puede reducirse a la persona a su narración personal. Hay una ‘sobreabundancia’ del sí mismo irreductible a la historia aunque la persona reúna la propia dispersión en la historia y haga así patente no sólo esa dispersión sino también la capacidad de tramarla. La capacidad de trama, aunque nunca integre completamente la multiplicidad heterogénea, otorga densidad ontológica al sujeto que se apropia de sí (nexo ficción - realidad) al hacer trama simbólica, lingüística, de la heterogenidad. Sin embargo, veremos a continuación algunos de los límites de la noción de subjetividad asociada a los textos que se interpretan y a la trama que la teoría ricoeuriana presenta.

El primer problema es propiamente el de ‘texto’ puesto que en la obra de Ricoeur la tendencia es la de considerar al texto, no tanto en referencia a sí mismo, sino a lo que apunta (el mundo). En esta dirección, el texto, en cuanto textura de palabras, puede interpretarse como una veladura del sentido, como una especie de recubrimiento, sin tener en cuenta que el texto –tanto leído como escrito-, es la forma en que el lector/escritor se afecta a sí mismo mientras interpreta el mundo. Pero, además, habría que considerar que el texto no es meramente una especie de lúcida jerarquización de sucesos ensamblados que son resultado de una ‘verdad’ del sujeto, sino la intención (quizás siempre fracasada aunque perdurable y por eso también viva, evidenciable), de crear formas aunque fueran evanescentes.

Otro problema que debe señalarse es el de la mimesis que la trama realiza. La trama, al ser mimesis de la *acción* de los hombres pone en el centro de la teoría a la acción en detrimento del mundo interno (afectivo, mental, fantasioso, ambiguo, contradictorio). Ciertamente es que Ricoeur estudia pormenorizadamente, y en clave analítica, el estatuto de la acción<sup>177</sup> en términos de ‘adscripción’ y por esa vía logra dar mayor complejidad a la acción dado que identifica la acción con la persona como agente de la acción pero como ‘causa parcial’ (modelo cuasi causal) de la acción dado que la persona que actúa tiene motivaciones que exceden la voluntad e incluyen la pasividad, los ‘hechos mentales’, el carácter, los acontecimientos circunstanciales inmanejables y no adscribibles al agente. Sin embargo, aunque amplíe y profundice el mundo interno, motivacional, la mimesis que propone sigue extremadamente asociada a la exterioridad o visibilidad de la acción<sup>178</sup>. Al sostener que “Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre esos puntos de vista.”<sup>179</sup>, Ricoeur pone en el centro de la escena narrativa a ese ‘quién’ del que se relatarán sus acciones y conflictos (qué), las motivaciones de esos conflictos (por qué)<sup>180</sup> y la resolución de los mismos, pero el estatuto de ‘acción’ sigue

---

<sup>177</sup> Ver especialmente los estudios tercero y cuarto (‘Una semántica de la acción sin agente’, ‘De la acción al agente’) de *Sí mismo como otro*, *op.cit.*

<sup>178</sup> En el tomo II de *Tiempo y narración*, Ricoeur le dedica un ensayo a la novela de V. Woolf, *Mrs. Dalloway*. En ese caso se propone mostrar cómo la novela integra el tiempo interno de la protagonista, el tiempo cronológico y el tiempo histórico pero esa novela puede ser tomada como ejemplo de que mientras que la acción -en cuanto visible e intencionada-, es mínima y trivial, el personaje se define por el recuerdo y las emociones que la asaltan sin que llegue nunca a formularlo o actuarlo. Si Woolf no hubiera empleado los recursos de indagación interna -estilo indirecto libre, fluir de la conciencia- y la novela se remitiera a la mera descripción de la acción, asistiríamos al espectáculo de unas pocas acciones más o menos vanas que transcurren en el día de cumpleaños de una mujer de clase alta inglesa.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p.146.

<sup>180</sup> La pregunta acerca del porqué de las acciones es la que adscribe esas acciones a un quién, a un agente.

siendo problemático puesto que se lo asocia a ‘actividad’, ‘operación’, ‘producción’, ‘práctica’. Aristóteles (y Ricoeur sigue a Aristóteles en muchos de sus desarrollos), distingue las categorías de ‘acción’ y ‘pasión’, siendo la acción el proceso y también el resultado de actuar que, según el filósofo, es consecuencia de una elección deliberada. Si la trama es imitación de la acción, la trama será mimesis de actividades, operaciones o prácticas humanas y así lo que las tramas tenderían a mostrar son actos visibles, representaciones más o menos intencionales, la visibilidad del actuar que muchas veces encubre u organiza con sus rituales las multiplicidades –contradictorias- internas. Hay aquí, quizás, un apego excesivo a la *Poética* de Aristóteles que dedica sus geniales desarrollos al teatro vinculados a la pedagogía ética. La posterior historia de la literatura muestra que resulta imposible circunscribir la operación mimética a la acción de los hombres<sup>181</sup>.

Por otra parte, si la trama es ‘síntesis de lo heterogéneo’, corre el riesgo, precisamente, de que los diferentes significados aun corrientes de la palabra síntesis -‘sinopsis’, ‘esquema’, ‘compendio’, ‘resumen’-, se impongan creando un modelo excesivamente integrador y clarificador que no respondería a las fracturas subjetivas y a todas las dificultades que trae la creación de una trama que debe lidiar con las trampas de la memoria, la intencionalidad selectiva, la tendencia a la jerarquización de ciertos sucesos, los problemas del lenguaje, el

---

<sup>181</sup> Por supuesto que el teatro es mucho más que ‘acción visible’, pero ciertas obras literarias –muy opuestas entre sí, muestran que, en todo caso, la acción puede responder a estados internos o incluso impersonales que la acción visible no puede mostrar. El hiper narrativismo de Proust en *En busca del tiempo perdido* y el manifiesto anti –narrativista en la trilogía de *Molloy* de Beckett enseñan que la acción individual puede ser apenas la ínfima manifestación de un movimiento social, vital, de descomposición etc., que excede en mucho al individuo y que la acción personal no expone.

apego a las explicaciones causales etc.<sup>182</sup> Se presenta aquí el transitado problema de la forma y el contenido que, en este caso, puede plantearse a partir de la pregunta en torno a si el contenido entendido ahora como ‘la heterogeneidad y multiplicidad de una vida’, puede ser capturada en una forma (poema, autobiografía, testimonio, etc.) que ‘impondría’ cierta unidad, articulación e identidad o si el contenido siempre excede a la forma. Ciertamente es que Ricoeur, expresamente, dice que nuestro anclaje corporal en el mundo marca la diferencia entre las ficciones y la ‘realidad’ vivida y que ese anclaje nunca puede ser completamente tramado. Esa imposibilidad se profundiza aún más si los conceptos de ‘acción’ y ‘síntesis’ son los que se privilegian a la hora de narrar. La convicción de que la forma, la trama, prima sobre los contenidos parece ser en Ricoeur contundente y, tal vez, excesiva: en el Sexto estudio ‘El sí y la identidad narrativa’, de *Sí mismo como otro*<sup>183</sup> Ricoeur ofrece diversos argumentos a favor de la ‘unidad narrativa de una vida’<sup>184</sup> y si bien reconoce que en la noción de unidad narrativa debe verse “un conjunto inestable de fabulación y de experiencia viva”, también insiste en que “Es preciso que la

---

<sup>182</sup> Las posturas teóricas llamadas ‘antinarrativistas’ consideran que la narración falsea la experiencia y por eso optan por un tipo de escritura fragmentaria. El texto *Roland Barthes por Roland Barthes* (ya citado), es un buen ejemplo. También la poesía contemporánea, que tantas veces prescinde de conectores lógicos, creando un efecto de sentido no causal, muestra cómo con el lenguaje no necesariamente se narra, sino que produce sentido (o desmonta sentidos rutinarios) por acumulación de impresiones o imágenes, por innovación sintáctica, por la musicalidad que la poesía acopla a las palabras.

<sup>183</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, pp. 138-172.

<sup>184</sup> La estrategia argumentativa de Ricoeur es la de responder a eventuales objeciones antinarrativistas. Por ejemplo, si bien es cierto que en una vida real nada tiene el valor de un comienzo (la memoria no accede al nacimiento) o de un fin (los otros, en todo caso, narrarán mi muerte) como lo tienen las narraciones de ficción, las narraciones ayudan porque poseen comienzo y final a ordenar nuestras vidas retrospectivamente y a familiarizarnos con la idea de fin –fin de una acción, fin de la vida. Ciertamente es también que no somos autores de nuestras vidas, como un sujeto sería el autor de una obra literaria, una autobiografía, por ejemplo pero Ricoeur sostiene, siguiendo a Aristóteles, que somos coautores de nuestras vidas porque como el autor de una obra, le damos sentido a nuestra existencia.

vida sea recopilada para que pueda colocarse bajo el enfoque de la verdadera vida. Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada.<sup>185</sup>

Otro problema que debe ser examinado es el de la asimilación analógica entre persona y personaje. Ricoeur reconoce que la persona no es el personaje y que la persona sólo puede pensarse ‘como’ personaje puesto que comparten la identidad dinámica que se elabora en las tramas, y sostiene que el personaje en trama sirve como modelo de autocomprensión y experimentación. Expresa, además, que el *continuum* de una vida no puede ser llevado completamente al lenguaje.<sup>186</sup> Hace falta, entonces, volver sobre antiguas etimologías. El término

---

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>186</sup> En este aspecto las enseñanzas de Nietzsche son indispensables:...el ‘yo (*Ich*) en tanto ente (-que no sería afectado por el devenir y la evolución) el *mundo ficticio* del sujeto, de la sustancia, de la ‘razón’, etc. es *necesario*:- nos habita un poder que ordena, simplifica, falsifica, separa artificialmente. ‘Verdad’ –necesidad de devenir señor de la pluralidad de sensaciones...”, escribe Nietzsche en uno de los póstumos en torno al sujeto (Nietzsche, F., *Fragmentos Póstumos en torno al Sujeto*, NF 1885-1887.9 (89). KSA 12, p. 382, *op.cit.*) El ‘yo’ es una falsificación, un resumen que realiza el lenguaje (ello interpreta). Pero el ‘yo’ es algo más, una suerte de conjunción momentánea de las fuerzas que se ‘dibuja’ en figuras provisionales y que se construyen o destruyen como ficciones indicando la mayor o menor densidad de las fuerzas. Esas figuras provisionales (el caminante, el bufón, el eremita, el amigo, el espíritu libre, el ultrahombre, incluso varios animales y nombres propios –Zaratustra, Dionisos-, etc.), son, como señala Nietzsche ‘necesarias’, son ficciones útiles que indican un cierto entrecruzamiento de interioridad, exterioridad, el afuera y el adentro, cuerpo y ‘otros’, azar, deseo, historia, fuerzas que no pueden sentirse como propias sino como avatares del acontecer dado que no son manipulables ni dominables por parte de la voluntad. La concepción de la subjetividad múltiple, disemina el concepto de ‘identidad’ y se contrapone a las teorías que conciben a un sujeto solipsista, inmutable, atemporal, inmaterial enfrentado al mundo que pretende conocer y dominar mediante la razón. Nietzsche critica la concepción de identidad como centro de referencia de atributos y representaciones, como conciencia transparente, libre y autónoma que supone una esencia o fondo sustancial. La ‘necesidad’ de la que habla Nietzsche de construir figuras o dar nombres a la subjetividad tiene dos vertientes: por un lado la de formular o logicizar el mundo, ‘adaptarlo’ a la posibilidad humana y, por otra parte, porque el ‘yo’ no puede decirse de una única manera, el ‘yo’ no puede ser únicamente ‘yo’ y es por eso que Nietzsche apela a diversas figuras y metáforas que designan el tránsito de las fuerzas. En el caso de Nietzsche, por supuesto, las diferentes figuras que él presenta respecto de la subjetividad, jamás podrían quedar sintetizadas en la totalidad de una historia. Las figuras se presentan arbitrarias, azarosas, sin relación causal pero mostrando una cierta densidad de fuerzas que no responden a la programación, intencionalidad, enlace o direccionalidad de una trama que ‘copia’ la acción de los hombres: los episodios de densidad, traducidos en figuras, no responden a la organicidad de una historia sino a los avatares de la vida que exceden al yo. Sin embargo, aunque las diversas figuras cuentan una historia de fragmentación, son también configuraciones lingüísticas, representaciones que el lenguaje promueve y que permiten, al menos, traducir en lenguaje ciertos instantes del acontecer (de esta forma el devenir de las fuerzas adopta una escala humana,

latino ‘persona’ tiene el mismo significado que en griego ‘Πρόσπον’, ‘máscara’. La máscara que cubría el rostro de los actores, sobre todo en la tragedia. Pero también, se hace derivar ‘persona’ del verbo ‘persono’ que significa ‘sonar a través de algo’ (un orificio o concavidad, por ejemplo) y así el significado es el de hacer resonar la voz, como lo hacía el actor, a través de la máscara que empleaba. La analogía entre ‘persona’ y ‘personaje’ en trama puede pensarse a través de la relación del actor, la voz y la máscara: la persona en la narración de sí puede mostrar una o sucesivas máscaras pero no para ocultarse (aunque también podría ser el caso) sino para hacer resonar su voz, hacer de la voz una visibilidad posible. La persona que (se) narra no es nunca simultáneamente todo lo que es sino los aspectos que las máscaras enseñan amplificadas o no por la voz. Para Ricoeur, la persona no es el personaje aunque ambos compartan, con sus diferencias, la decantación subjetiva que supone la identidad narrativa. La narración de la propia vida, alumbrada por las enseñanzas y variaciones que aportan los personajes en trama, resulta válida sólo si se tienen en cuenta los problemas de ‘poner juntos’ elementos heterogéneos: lenguaje y vida. La cuestión es arriesgarse a asumir las distorsiones que las tramas y, en general el lenguaje, producen: ¿cómo hacer de la existencia simultánea y saturada de pasado y futuro, una ‘sucesividad’ tal como el lenguaje dicta?

---

aprehensible).

La pregunta anterior abre el espacio a un tercer problema, quizás el decisivo en la teoría de Ricoeur respecto a la subjetividad: el problema del lenguaje.

Que la vida sea simultánea y el lenguaje sea de orden sucesivo es uno de los problemas que deben destacarse cuando se intenta responder narrativamente a la pregunta por la subjetividad aunque no es el único.

Ricoeur expuso certeramente, y como se citó más arriba, que “la interpretación de un texto culmina con la interpretación de sí por un sujeto que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera, o incluso comienza a comprenderse.”, indicando que la comprensión que podemos hacer de nosotros mismos, está siempre mediada por la interpretación de signos, símbolos y textos. Es a propósito de esta mediación que aprendemos, además, a integrar los polos *idem* e *ipse* de la identidad en una historia (nuestra trama).

Aunque, en la filosofía reflexiva de Ricoeur se expone el tema de la apropiación que los humanos hacemos del lenguaje y de la relación entre lenguaje y referencia, no queda suficientemente tematizado el factor pasivo de apropiación de la lengua: en la cuestión del pasaje de la lengua al discurso que se efectúa en la interpretación, y en la narración debe ser explorado el hecho completamente involuntario de que el lenguaje tiene lugar y afecta al humano más allá de cualquier circunstancia interpretativa.<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> En la obra de Giorgio Agamben –que se examinará en el próximo capítulo-, se marca continuamente el hecho bruto de que haya lenguaje, la completa exterioridad de la lengua respecto al hombre, la obra de Ricoeur, por el contrario, insiste en la apropiación particular que hacen los hablantes sin referir demasiado a los factores pasivos, involuntarios de esa apropiación y los efectos que tiene. La cuestión radica en examinar, cómo es que confluyen, si es que lo hacen, pensamiento y palabra. Si el lenguaje es una realidad social, objetiva y exterior al sujeto debe estudiarse cómo es que los infantes interiorizan esa forma de comunicación entre adultos de la que luego dependerá su

En el Décimo estudio de *Sí mismo como otro* (‘¿Hacia qué ontología?’), se relaciona la temática de la identidad y la del acto y la potencia en referencia a los desarrollos aristotélicos y, por otra parte, se estudian los vínculos dialécticos entre ipseidad y alteridad (alteridad del cuerpo propio –carne-, alteridad del otro –amigo, extraño- y la alteridad de la conciencia principalmente en el plano ético). Los tres registros de la alteridad son descriptos como momentos de pasividad pero, sin embargo, no se menciona la experiencia del lenguaje como momento de pasividad inicial, constitutiva. ¿No es acaso indispensable profundizar el análisis de los efectos que el pasaje de la lengua al discurso, de la lengua a los textos que leemos tienen en la configuración de la identidad? ¿No es acaso indispensable incluir en la trama que podemos hacer de nosotros mismos la experiencia a la vez normativa y anómica que resulta de la potencia de la lengua e intentar entender cómo afecta la actualización del lenguaje en determinados discursos a la identidad narrativa?

En *El conflicto de las interpretaciones, ensayos de hermenéutica y*, especialmente, en la primera parte, ‘Hermenéutica y estructuralismo’, Ricoeur da cuenta de su posición respecto al estructuralismo y la necesidad de poner al sistema de la lengua en relación con el acontecimiento del habla para, en esa instancia, afirmar que el lenguaje siempre refiere a algo, muerde la realidad: “...

---

pensamiento y subjetividad. Lev Vigotsky sostiene, por ejemplo, que en el desarrollo ontogenético se distinguen una fase prelingüística en el en el desarrollo del pensamiento (inteligencia ligada a la sensomotricidad preverbal) y una fase preintelectual en el desarrollo del habla (gritos, balbuceos en tanto respuestas y no meras descargas emocionales). Ahora bien, pensar y hablar alcanzan su plenitud cuando ambas fases se relacionan (alrededor de los dos años de edad) y, además, con la confluencia de lo prelingüístico y preintelectual se inicia una etapa en la que lenguaje y pensamiento no podrán separarse aunque no se superpongan completamente. Que existe pensamiento sin palabras lo prueba el hecho de que existe un pensamiento interno no expresable en palabras o en unidades separables aunque se realice en ellas.

el lenguaje quiero decir, tiene asidero en la realidad, y expresa la incidencia de la realidad sobre el pensamiento”.<sup>188</sup> El polo *idem* y el polo de la *ipseidad* se constituyen también en esa mordedura que el lenguaje, en el pasaje de la lengua al discurso, realiza.

La atemporalidad del sistema de la lengua, se modaliza en el acto, en la actualización del discurso, el discurso consiste en una serie de elecciones en las que se deciden algunas significaciones y se excluyen otras, con esas elecciones se producen combinaciones repetidas o innovadoras que, a su vez, redescubren al intérprete y la referencia, la lengua deja de ser así un sistema anónimo y atemporal para transformarse en un acontecimiento generativo de significado e identidad. Sin embargo, que el discurso implique selección y combinación, no significa que dichas elecciones y combinaciones sean libres y voluntarias<sup>189</sup>.

La configuración de la identidad narrativa depende constantemente del acontecimiento que implica el pasaje de la lengua al discurso y es el polo de la mismidad, el polo del carácter el que revela también cómo la lengua afecta la pasividad humana. En el polo de la mismidad, el carácter, por su misma naturaleza de habitualidad sedimentada, tiende a afirmarse, acentuarse con el uso rutinario de la lengua: con el empleo casi idéntico de palabras o frases. Ciertas instancias discursivas fijan aún más los rasgos ya adquiridos por medio de las identificaciones que definen la disposición permanente del carácter. Como si en el pasaje de la lengua al discurso prevaleciera el aspecto regulativo y normativo del lenguaje, el hablante se apropia, una y otra vez, de ciertas formas

---

<sup>188</sup> Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones*, op.cit. p. 79.

<sup>189</sup> Los géneros discursivos, también estudiados por Ricoeur, son poderosos modalizadores de la lengua.

de decir, de ciertas palabras que le permiten reconocerse y coordinar su mismidad en el mundo. Un cierto automatismo en el uso del lenguaje, una sustracción de las potencias de la lengua, operan en el carácter. Si el carácter es, en términos aristotélicos, una suerte de ‘segunda naturaleza’, es porque con los hábitos adquiridos o las identificaciones habituales se produce una automatización en el uso de la lengua o, más claramente, los hábitos pueden ser contraídos y las identificaciones reiteradas porque en la apropiación que los individuos hacemos de la lengua, comienzan las repeticiones, los automatismos lingüísticos hasta el extremo de que el polo de la mismidad pueda asfixiar el de la *ipseidad*<sup>190</sup>.

El carácter es un estilo, principalmente el estilo de apropiación de la lengua. ‘Estilo’ proviene, originalmente, del latín *stilus* y significa ‘tallo’ o ‘punzón’ empleado para escribir, el estilo designa una ‘manera’ un ‘modo’ de empleo del material que, en este caso, es el lenguaje. A partir del uso particular que cada hablante hace de la lengua se estiliza el lenguaje, el lenguaje adquiere carácter. El estilo, el ‘estilar’ es también una forma de ‘acostumbrar’, una forma de hábito y arraigo y, por eso mismo, resulta doblemente una conquista y una limitación, una práctica y una insistencia, una experiencia pacientemente adquirida pero que, a la vez, corre el riesgo de inhibir posibles variaciones<sup>191</sup>.

<sup>190</sup> Resulta interesante aquí asociar la cuestión de la repetición discursiva con la temática del ‘se’ o del ‘uno’ que Heidegger desarrolla en la problemática de la cotidianeidad. El ‘se’ (‘se piensa’, ‘se dice’, etc.) es la mismidad del *Dasein* en el modo de la impropiedad en la que se es pero en la modalidad de las ‘habladurías’, la ‘curiosidad’ y la ‘ambigüedad’ como si no hubiera apropiación ‘propia’ de la lengua sino reiteraciones con las que se huye de la comprensión.

<sup>191</sup> Resulta interesante señalar este peligro en un caso literario, el del escritor Gabriel García Márquez que ‘funda’ el género literario del realismo mágico (aunque éste se ‘anunciaba’ en otros escritores: Rulfo, Carpentier, Faulkner, incluso Woolf). García Márquez fija ese género, proponiendo un estilo que se caracteriza por la desmesura, la adjetivación florida, las metáforas originales muchas veces asociadas a la naturaleza, un género que insiste en el tránsito de lo ‘real’ a lo ‘maravilloso’ (y

Ricoeur distingue el acontecimiento temporal de realización de una obra como el momento de surgimiento de la misma (estilización) y, propiamente, el estilo como el trabajo de un autor en tanto ‘artesano’ del lenguaje que acumula en su decir la originalidad del surgimiento de la obra y el sentido; estilo que, además, es una operación individuante de la obra pero también del autor ya que el trabajo artesanal en el lenguaje designa retroactivamente a su autor.

Es así que el estilo, aunque pueda tener una historia de configuración, corre el riesgo del estereotipo y de que la identidad se exponga a la substancialización por el uso repetitivo del lenguaje<sup>192</sup>. El riesgo es profundo dado que la apropiación que hacemos del lenguaje, no es fruto de elecciones racionales, voluntarias y fácilmente controlables (y por eso mismo, se estudia el carácter en su aspecto ontológico y no psicológico). La pasividad inicial del individuo ante el lenguaje, se constata en cada acto de habla, en cada escritura, en cada interpretación porque el carácter ya adquirido va determinando las ulteriores apropiaciones de la lengua en un proceso continuo que marca y arrastra la subjetividad en la dirección del sí mismo no ‘como otro’, sino como

---

viceversa) en una continuidad espontánea que revela instancias sorprendentes de lo ‘real’ pero, en algunas de sus últimas obras, se advierte la reiteración o automatización del estilo en el que las tramas y personajes pueden variar sin que se advierta cambio alguno en la melodía de las palabras o innovación lingüística o imaginativa.

<sup>192</sup> Escribe Shklovski en ‘El arte como artificio’ (Shklovski, V., *Teoría de los formalistas rusos*, trad. Ana María Nethol, México, Siglo XXI editores, 1999, p. 60): “Así la vida desaparece transformándose en nada. La automatización devora los objetos, los hábitos, los muebles, la mujer y el miedo a la guerra”. La automatización, el uso rutinario de la lengua, vuelve invisible la referencia de la lengua (ya sean objetos, paisajes o personas). La experiencia se limita a los automatismos y sólo quedan los hábitos del mirar. El mismo autor ofrece una ‘cura’ para el automatismo: el arte. “El arte es un medio de experimentar el devenir del objeto: lo que ya ‘está realizado’ no interesa para el arte”, escribe e indica que los procedimientos de desautomatización son tres y consisten en: “singularizar los ‘objetos’ (no nombrarlos o no aludir a las descripciones usuales, sacarlos fuera de contexto – extrañamiento-), ‘oscurecer la forma’ (crear ‘visión’ y no reconocimiento) y en ‘aumentar la dificultad y la duración de la percepción (retener, mediante procedimientos retóricos, poéticos que violan el ritmo prosaico, la atención sobre las cosas)”.

mismidad. La cuestión que se abre y queda pendiente es si la frecuentación de textos, la variedad interpretativa y las variaciones imaginativas del ego que la lectura proporciona, alcanzan para ‘corregir’ las tendencias hacia la substancialización que el carácter orienta.

Por último, en Ricoeur resulta explícito que la reflexión de la subjetividad en términos de la dialéctica *idem/ipse* tiene una clara impronta ética, el mantenimiento de sí puede ser incluso forzado para sostener la responsabilidad personal. Cuando Ricoeur reflexiona acerca de su propia muerte escribe: “Hoy diría: defensa filosófica del *ipse* para una ética de la responsabilidad y la justicia. Renuncia al *ipse* para una preparación para la muerte.”<sup>193</sup> La cita revela que la concepción de la subjetividad en tanto *ipseidad* puede tener algo de estratégico, o, incluso artificial, cuestión que será revisada en lo sucesivo.

Hasta aquí, entonces, algunos aspectos de orden teórico en lo que refiere al sí mismo pero, como el sí mismo no es sólo un fenómeno de tipo reflexivo, hace falta descubrir las implicancias de la reflexión en la vida concreta y por ello se hace indispensable mostrar lo que para Ricoeur significa el testimonio.

Escribe Ricoeur planteando las varias dimensiones que deben atenderse si es que se quiere hacer una filosofía del testimonio:

Si el testimonio debe ser un problema filosófico y no sólo, como se suele decir, jurídico, o incluso histórico, lo es en la medida en que el vocablo no se limita a designar el relato de un testigo que refiere lo que ha visto, sino que se aplica a palabras, obras, acciones, vidas que, en cuanto tales, atestiguan, en el corazón de la experiencia y de la historia, una intención, una inspiración, una idea que va más allá de la experiencia y de la historia. El problema filosófico del testimonio es

---

<sup>193</sup> Ricoeur, P., *Vivant jusqu' a la mort suivi de Fragments*, Paris, Éditions du Seuil, 2007 y en castellano: *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*, trad.: H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

el problema del testimonio de lo absoluto, o mejor, del testimonio absoluto de lo absoluto. La cuestión sólo tiene sentido si, para la conciencia, lo absoluto crea sentido.<sup>194</sup>

Ricoeur estudia el sentido empírico del testimonio, el sentido jurídico y también la dimensión ontológica del testimonio.

En el primer sentido (empírico), el testimonio es un relato de algo visto u oído, una referencia narrativa de cierto estado de cosas y que sirve para probar una determinada verdad. En el segundo sentido (jurídico), el testimonio se inserta en un proceso como prueba de acusación o defensa y que busca influir retóricamente, persuasivamente sobre la sentencia del juez. Pero el tercer sentido es el que le interesa más a Ricoeur aunque no está dissociado de los anteriores. Cuando Ricoeur explora la dimensión ontológica del testimonio afirma que el testimonio no se limita a ser una prueba de verdad respecto de cosas vistas u oídas, sino que involucra la totalidad de un hombre comprometido con sus palabras y que, eventualmente, puede dar su vida por ellas, transformándose en mártir: "...se denomina testimonio a una acción, una obra, al movimiento de una vida, en tanto constituyen la señal, la prueba viviente de la convicción y la consagración de un hombre a una causa."<sup>195</sup>

Pero, ¿qué es aquello que se testimonia cuando se da testimonio ontológico y qué tipo de certeza puede obtenerse respecto del testimonio de lo absoluto? Al hablar de lo absoluto, Ricoeur ingresa en la densidad de una experiencia que no se satisface con la representación, ni con el ejemplo ni con el estudio de los

---

<sup>194</sup> Ricoeur, .P., *Fe y Filosofía, problemas del lenguaje religioso*, trad.: N. Corona, R. Ferrara, J.C. Gorlier, M.F. Begué, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp.109,110.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 118.

símbolos, ingresa en la región que va más allá, incluso, de la reflexión filosófica y que él nombra como ‘afirmación originaria’. Afirmación que implica un acto puramente interior en el que el individuo –testigo- se despoja de toda objetivación moral e intelectual para hacer experiencia de lo incondicionado:

...por el desprendimiento la reflexión va al encuentro de los signos contingentes que lo absoluto, en su generosidad, deja aparecer de sí mismo. (...) entonces la exigencia de lo absoluto, reducida a la profundización de un acto inmanente a cada una de nuestras operaciones, está dispuesta para algo así como una experiencia de lo absoluto en el testimonio.<sup>196</sup>

En este sentido, el testimonio es una experiencia de desprendimiento de sí pero que, paradójicamente, abre las dimensiones del sí mismo a lo Otro, para enriquecerlo.<sup>197</sup> En el polo reflexivo de esa experiencia, el desprendimiento comporta un acto crítico: el testigo abandona sus resguardos narcisistas, sus representaciones y convicciones, para medirse con eso Otro, someterlo a juicio y a opción. En el polo histórico de esa experiencia, el testigo, interpreta la historia a la luz de su experiencia, recorre ‘el camino largo’ de la interpretación en un acto regresivo que sopesa los signos históricos que lo absoluto ha manifestado.

Ahora bien, afirma Ricoeur que el tipo de verdad que se desprende, aun del testimonio ontológico, no puede ser el de la filosofía del saber absoluto sino la verdad de la filosofía hermenéutica: el saber absoluto resulta imposible porque lo absoluto no puede totalizarse ya que nunca está acabado, tampoco el testigo

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>197</sup> Son notables aquí, las semejanzas con la filosofía del testimonio propuesta por Giorgio Agamben que se verificarán en el siguiente capítulo. El ‘testigo’ agambeniano también sufre un complejo proceso de desobjetivación, de desprendimiento de sí al dar testimonio de lo intestimoniable aunque en la filosofía de Ricoeur el desprendimiento se orienta a lo absoluto y en la de Agamben al *experimentum linguae*.

puede totalizar los signos de manifestación de lo absoluto, el testigo ofrece testimonio de esa manifestación ‘cada vez’. Por último, el testigo se encuentra entre dos campos semánticos que, aunque tienen puntos de contacto, son irreductibles, son los campos de la razón y de la fe, de los conceptos y la religiosidad.

La ‘verdad’ de una filosofía hermenéutica es de otro orden y, en el caso de Ricoeur, esa verdad se centra en el concepto de ‘atestación’.

Ricoeur dice que el tipo de certeza a la que puede aspirar la hermenéutica es la de la atestación y la define de la siguiente manera:

La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia ‘dóxica’, en el sentido en que la *doxa* –la creencia- tiene menos grado que la *episteme* –la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del ‘creo que’, la atestación depende de la del ‘creo-en’. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo.<sup>198</sup>

El tipo de verdad que Ricoeur postula para la hermenéutica no es ya la verdad jactanciosa de la epistemología ni la del capricho o apatía subjetivista sino una verdad tensional que recorre el espacio entre la *doxa* y la *episteme*.

Las asignaturas abiertas por los maestros de la sospecha -Nietzsche, Freud y Marx-, indican que toda obra humana es encubridora, que toda obra debe ser descifrada<sup>199</sup> pero no por eso Ricoeur se deja paralizar por la sospecha, sino que avanza hacia un saber que, por el contrario, cuenta con la sospecha para

---

<sup>198</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.* p. XXXV.

<sup>199</sup> Freud ha mostrado el problema de la falsa conciencia a través del estudio de los sueños y los síntomas neuróticos, Marx ha indicado cómo las ideologías, en los límites de la alienación económica, ‘simulan’ una conciencia que se quiere transparente, Nietzsche denunció todas las distorsiones que el lenguaje interpone para la consideración de la subjetividad, la voluntad y los valores. Los tres, en definitiva, postulan la imposibilidad de una ciencia inmediata del sentido para una conciencia que es también siempre mediatizada.

consolidarse y afirmarse. Tal es el caso del testigo al que se le da ‘crédito’, al que se le presta confianza porque, para empezar, el testigo que, *crea en lo que dice*.

Es por la vía de la atestación que el testimonio se presenta como el campo de estudio más fecundo de la subjetividad. El testimonio integra muchos de los elementos estudiados hasta aquí: lenguaje, texto-trama, dialéctica *idem-ipse*, referencia, alteridad del cuerpo, de los otros, de la conciencia y de lo Otro, hasta delinear una ontología en la que el individuo atestigua no ser un yo sino un sí mismo constituido por lo otro de sí, hasta quizás lo absoluto.

### TESTIMONIAR (SE)

Con el propósito de señalar los aspectos que deben ser tenidos en cuenta cuando se da testimonio de sí, escribe Ricoeur:

Narciso, ama eróticamente su imagen en las aguas. Al abrazarla, la rompe. Rembrandt, por el contrario, mantiene la distancia y prefiere, sin odio o complacencia aparentes, *examinarse*. A las preguntas que se plantea sobre sí mismo, ofrece como una única respuesta este cuadro que expone a nuestros ojos. (...) Pintarse, en este sentido que acabamos de decir, constituye el acto creador que establece, para nosotros espectadores y aficionados, la identidad de ambos nombres, el del artista y el personaje. Entre el yo visto en el espejo, y el sí mismo, leído en el cuadro, se insertan el arte y el acto de pintar, de pintarse.<sup>200</sup>

A partir de la cita y, en primera instancia, a la pregunta acerca del sí mismo, se responde con una obra (testimonio) y con el acto de efectuarla que, a su vez, implica una interpretación. El autorretrato y el testimonio son

---

<sup>200</sup> Ricoeur P., ‘Sobre un autorretrato de Rembrandt’ en *Horizontes del relato, op.cit.*, p. 24.

narraciones, tramas por medio de las cuales al indagar quiénes somos, ponemos en obra nuestro ser y adquirimos así mayor densidad ontológica. El testimonio, en tanto género narrativo diferenciado, supone poder contar la propia historia desde la perspectiva de una primera persona no narcisista o inmediata, sino a partir de cierta distancia, mediada por el crédito que los otros le otorgan al testigo.

El testimonio es también mimesis pero no como el reflejo en el cristal de agua en el que Narciso se mira y que, finalmente, rompe. La narración testimonial es fruto de la interpretación y, por eso, al intentar ‘copiar’ los sucesos de la propia vida, los purifica y ordena otorgándoles inteligibilidad. Ya se habló anteriormente de ‘mimesis performativa’ por cuanto en el intento de aprehender la propia vida, la instauramos otorgándole sentidos nuevos, vislumbrando conexiones inexploradas, ensayando variaciones. Dar testimonio de sí es también hacer la prueba de la relación entre lenguaje y mundo, dado que la historia que contamos de nosotros mismos podría llegar a cambiarnos; contar la propia historia, ‘sin odio y sin complacencia’, como dice Ricoeur, es una experiencia de la que no se sale indemne, la deliberación, la reflexión y la interpretación que hacen posible la narración, ponen de manifiesto, por un lado, el ‘poder hacer’ que es un poder contar y, por otro, que la recapitulación es una reconfiguración. Hasta en un aspecto completamente involuntario, la precomprensión que se tiene de sí mismo, se vería modificada en el laboratorio del testimonio.

La noción de ‘identidad narrativa’ desarrollada por Ricoeur también se ve enriquecida si se la estudia desde la perspectiva del testimonio. El intervalo de sentido que se abre entre el polo *idem* de la identidad y el polo *ipse* y que requiere la mediación de la trama, obtiene, mediante la narración testimonial, la fuerza de la atestación. Narrar en la forma del testimonio muestra cómo es que los rasgos permanentes de la subjetividad (carácter) sedimentan a partir de la multiplicidad y, además, que están sujetos a variación hasta constituir una suerte de totalidad variable que la historia representa. Pero, además, la historia se refuerza con la vehemencia de ‘creer en’ que la identidad se configura narrativamente entre los polos de la mismidad y la *ipseidad*. Ciertamente es que el testimonio se mueve en el plano del crédito, de la confianza que se le otorga a la palabra que ofrece el testigo y que por eso siempre está amenazado por la sospecha, pero el testimonio obtiene la consistencia de quién ha examinado su vida para poder contarla. El testigo no sólo atestigua acerca de la serie de sucesos biográficos que signaron su existencia sino acerca del examen, la reflexión y la interpretación que ha hecho respecto de esos sucesos, atestigua sobre su capacidad de reunirlos en una historia y es por eso que el testigo ‘cree en’ las palabras que constituyen su testimonio.

La identidad narrativa, en la forma del testimonio, incluye también la categoría de ‘alteridad’ que Ricoeur desarrolla en tres direcciones: la carne, el otro, la conciencia. Las figuras de la alteridad son constitutivas en la ontología de la *ipseidad* y refieren a las experiencias de pasividad que, junto con la capacidad de obrar, constituyen al humano:

Para fijar el vocabulario, admitamos que el garante *fenomenológico* de la metacategoría de la alteridad es la variedad de las experiencias de pasividad entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano. Por tanto, el término ‘alteridad’ sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad.<sup>201</sup>

Que la pasividad atestigüe la alteridad constitutiva implica, como principio, que no hay fundamento fuerte para la subjetividad. Esto se verifica, según Ricoeur, en el poder – no poder del cuerpo propio como región de certeza no representativa<sup>202</sup> aunque sede de los aspectos permanentes del sí mismo (carácter, hábitos, identificaciones) y anclaje que soporta el discurrir temporal. La pasividad también queda atestiguada por ‘el otro’ que entreteje al sí mismo en el aspecto intersubjetivo. El otro marca nuestra pasividad en el plano lingüístico y en el plano de la acción. Respecto del lenguaje, el otro es constitutivo bajo las formas del locutor al que dirigimos nuestra palabra, el alocutor que se dirige a nosotros (nos enfrenta o coopera con nosotros), en la forma de las historias que se entretejen con la propia. La necesidad que nuestra palabra tiene del otro y la imposición de la palabra del otro marcan grados de pasividad propia. Pero también en el plano de la acción se muestra la pasividad que la alteridad dicta puesto que hay interacciones asimétricas y de alternancia en tanto somos agentes y pacientes de la acción. Por último, Ricoeur señala que la conciencia o foro interno atestigua la dialéctica pasividad/alteridad. Mediante la figura de la ‘voz’ (de la conciencia), que es

---

<sup>201</sup>Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, pp. 352, 353.

<sup>202</sup> Ricoeur distingue diversos grados de pasividad del cuerpo propio: esfuerzo y resistencia que otorgan unidad en tanto masa y gravedad y que, a la vez, atestiguan, la existencia de las cosas que no son nuestro cuerpo; la pasividad que significan los humores, las variaciones anímicas ligadas a las emociones; la pasividad que imponen las cosas que se resisten a nuestra manipulación y dan cuenta de la propia limitación; y la pasividad que significa saberse cosa entre otras cosas pero sin dejar de ser ‘propiedad mía’.

interior y a la vez superior, el sí mismo aparece como interpelado, afectado en su intimidad por el llamado a reconocerse autor de sus actos, agente de sus acciones, narrador de su historia<sup>203</sup>.

Las experiencias de pasividad –cuerpo, otro y conciencia-, son lo que más profundamente atesta el testimonio: la identidad narrativa, entonces, no sólo se cifra en la síntesis de lo heterogéneo o la dialéctica *idem-ipse*, sino que afronta el desafío de integrar en la propia historia las diferentes dimensiones de la pasividad que nunca son completamente objetivables<sup>204</sup>.

El panorama crítico de la filosofía ricoeuriana respecto del sí mismo se resume en la siguiente cita: “...la atestación es la seguridad –el crédito y la fianza- de *existir* según el modo de la *ipseidad*.”<sup>205</sup>, la *ipseidad* remite a una ontología en la que se reactiva el binomio ‘acto y potencia’, puesto que es, y como especialmente lo atestiguan los desarrollos respecto a la subjetividad, una ontología no substancialista respecto de la cual a la consideración del ser se inscribe la del cambio y el movimiento<sup>206</sup> es por eso que Ricoeur anota:

---

<sup>203</sup> Este llamado de la conciencia es de suma importancia para la ética que Ricoeur propone, puesto que responder a esa voz significará querer vivir bien, con y para otros en instituciones justas.

<sup>204</sup> Más arriba se señaló que un factor de pasividad no tematizado por Ricoeur y que resulta indispensable tener en cuenta es el de la pasividad del sí mismo ante el lenguaje.

<sup>205</sup> Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, *op.cit.*, p. 334.

<sup>206</sup> Se debe considerar aquí que la ontología del acto y la potencia no se considera substancialista puesto que no hay un fundamento previo que ‘oriente’ el pasaje del acto a la potencia como tampoco una meta a la que el movimiento se dirija. Pero, además, Ricoeur mostró con su noción de metáfora que el ser cobra la proporción del ‘ser como’ que implica la posibilidad del cambio, una identidad no fija. La metáfora permite ‘significar en acto’ y esto quiere decir que nos permite percibir la potencia como acto y el acto como potencia, esto es alcanzar el principio inmanente de lo que brota, de lo que es se siendo, la metáfora permitiría percibir el advenimiento de lo que es (visión dinámica de la realidad o del ser como una actualidad en desarrollo. En lo que refiere al sí mismo, Ricoeur no deja de insistir que el ‘yo’ se configura a partir de un largo camino interpretativo, no se descubre como un *a priori*, tampoco esa configuración depende de un único camino interpretativo (lo que equivaldría a la selección de un número X de textos a interpretar para alcanzar la susodicha configuración). Hablamos aquí de que es imposible alcanzar una ontología de la conciencia absoluta y que la actualización de las potencias humanas deviene, más bien, en *esfuerzo por existir*.

Así, el ser en cuanto potencia (...) permite inscribir en el ser, contrariamente a la prohibición de Parménides, el cambio, y, más precisamente, el movimiento local. La potencia es un verdadero modo de ser; por eso el cambio y el movimiento son seres en pleno derecho.<sup>207</sup>

El sujeto que es narrándose atestigua que es potencia de decirse, potencia que nunca se actualizará completamente. Ser en el modo de la potencia narrativa implica hacer la experiencia, en diversas dimensiones, de un mundo siempre inacabado tal como una obra está sujeta a múltiples interpretaciones.

*La metáfora viva* ofreció, como se vio más arriba, una primera lección de ontología no substancial: el lenguaje posee capacidad redescriptiva porque su referencia -el mundo-, es deviniente, la metáfora revela un tipo de ‘verdad’ acerca del ser que no posee la vehemencia del ‘es’ sino la de ‘ser como’ (tensión entre ser y no ser). Lenguaje y mundo, en su mutua retroalimentación, revelan su ser potencial y abierto a nuevas actualizaciones.

Trama y mimesis, conceptos tan ampliamente desarrollados por Ricoeur, son también modelo de una ontología regida por las categorías de acto y potencia: la redescripción mimética del mundo y del sujeto que las tramas recogen están siempre sujetas a nuevas interpretaciones no sólo porque el lenguaje no puede totalizar íntegramente la historia, no sólo porque las tramas, en su comienzo y final, permanecen necesariamente abiertas sino porque el mundo, sujeto al discurrir temporal, es inacabado.

La teoría de la subjetividad propuesta por Ricoeur, es también una guía para el pensamiento no substancial: el dinamismo del par *idem-ipse* y el

---

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 337.

concepto de ‘identidad narrativa’ revelan una modalidad subjetiva que *es* componiéndose en una historia, pero sujeta a revisión (incluso la historia pasada no está concluida y es pasible de modificación en la luz interpretativa del presente e incluso desde el futuro –como proyecto-) porque, precisamente, esa narración alberga las oscilaciones de todo ser que dice hasta su imposibilidad de decir/se. Aun el carácter, como polo de permanencia, muestra que no todas las potencias humanas se actualizan o consuman en una identidad definida puesto que también el carácter, pese a la gravedad de su hábito y a la persistencia de su inscripción, está potencialmente sujeto a las variaciones de la *ipseidad*. La noción de ‘identidad narrativa’ no desemboca, en la filosofía de Ricoeur, en una definición del sujeto completa y cerrada sino en una historia abierta a la tensión que significa ser un sí mismo, otro.

Por último, testimonio y atestación inscriben en el lenguaje la ‘verdad’ de la potencia (humana) que no se sustenta ni en la certeza de la correspondencia entre hechos y discurso, ni en la verificación empírica que reclama la ciencia, sino en la dimensión de lo posible y que supone confianza, fiabilidad, crédito. Lo que el testimonio atesta es, precisamente, una ontología de la posibilidad que, no fragua sino en actualizaciones parciales que demandan nuevas producciones de sentido (*póiesis*). El testimonio cuenta con la potencia para poder pronunciarse: atestar es, en un sentido, mantenerse y perseverar en el riesgo que implica no contar con categorías cerradas y abstractas, sino con un lenguaje que mientras remite al ser, lo indaga y hace posible a pesar de su sobreabundancia.

La filosofía de Paul Ricoeur suscita, en el panorama de la reflexión contemporánea, un raro desafío: no se complace o insiste en las limitaciones que el lenguaje impone a la hora de interpretar el mundo sino que explora muchas de sus dimensiones (símbolos, metáfora, textos, tramas) evitando que la limitación se convierta en pesimista clausura. Ricoeur no fomenta el narcisismo que supone entender a la lengua como la celda que el hombre se fabricó para llorar su finitud, por el contrario, si la ontología es posible se debe a que el lenguaje ‘muerde’ lo real y el mundo, en su devenir. El saber ricoeuriano indaga en el filo en el que el ser es y es posible pero en términos de reciprocidad y actualización con las historias que el humano elabora. La filosofía de Ricoeur, que en una primera lectura puede mostrarse moderada y conciliatoria obliga, por el contrario, al rigor de la modestia: el humano y su lenguaje no son la totalidad de los hechos del mundo pero no por ello se encuentran en una burbuja lingüística aislada y a la deriva. Que el ser se piense en términos de acto y potencia supone entender el mundo como deviniente e inacabado, la incompletud y el devenir son, precisamente, el deber que se le impone a la filosofía: sin dejarse paralizar por el exceso o retraerse ante la dificultad de contar sólo con el lenguaje, la filosofía es una apuesta creadora que se deja afectar por el devenir para configurarlo.

La filosofía de Ricoeur no deja de indagar en esa sencilla premisa que ha puesto a funcionar las grandes máquinas interpretativas que son la filosofía y la literatura. La subjetividad, plegada en lo deviniente, se potencia e inscribe (va siendo) en las historias que cuenta de sí. En el capítulo que sigue se

confrontarán algunos aspectos de las propuestas de Paul Ricoeur con las de Giorgio Agamben con el propósito de integrar a la teoría ricoeuriana elementos que compensarían ciertos huecos u objeciones que se realizaron. El fin ulterior (y con respecto, especialmente, a la subjetividad), es el de desarrollar un concepto propio –‘textualidad subjetiva’-, que busca incluir los aportes de dichos filósofos y presentar una nueva perspectiva para la comprensión de sí que no elude las limitaciones y dificultades que el lenguaje impone pero que apuesta a esa comprensión en el espacio del lenguaje y en especial de la escritura.

#### IV.

#### GIORGIO AGAMBEN: REIVINDICACIÓN DE LA POTENCIA

La reflexión en torno a la potencia es central en la obra del filósofo italiano Giorgio Agamben. Precisamente por eso resulta indispensable recorrer parte de esa obra y confrontar sus desarrollos con las propuestas ricoeurianas en torno a la subjetividad. Las ideas de Agamben permitirán morigerar la excesiva confianza de Ricoeur en cuanto a la posibilidad que el lenguaje, en forma de textos o tramas, tiene de decir y configurar la subjetividad. Las nociones que Agamben desarrolla ('negatividad', 'muerte', 'umbral', 'paradigma' 'potencia de no' etc.), harán que la eventual narración del sí mismo recobre zonas de

indeterminación que, antes que restar densidad ontológica, aumentan, en intriga y complejidad, la composición humana.

En principio, la obra de Giorgio Agamben franquea el dilema que se presenta en las teorías respecto de la autobiografía y el sub-género testimonial. Como se mostró en el segundo capítulo, los estudios en torno a la autobiografía y el testimonio tienden a separarse en planteos opuestos que, por un lado, sostienen que la autobiografía y el testimonio pueden revelar a un 'yo' autónomo, esencial y trascendente a los discursos que pronuncia y, por otro, que el género no crea más que una referencia ilusoria de 'yo' estructurada tropológicamente. Pero con los textos agambenianos se observará que, porque la subjetividad depende del lenguaje, el yo es una oscilación entre la ilusión de una subjetividad fundante y la nada constitutiva.

Los textos de Agamben presentan desarrollos de notable potencia heurística puesto que su método de trabajo no obliga a elegir entre posiciones antitéticas que tienden a eliminar uno de los términos de las aporías que, eventualmente podrían presentarse en la investigación, sino que propone el despliegue del espacio 'entre' polaridades por medio de lo que él, siguiendo fundamentalmente a Foucault, delimita como 'paradigma'. Repasando la noción de 'paradigma' se observa una primera 'indeterminación' que permite transitar el espacio entre la singularidad del caso y la abstracción universal.

En su artículo '¿Qué es un paradigma?', que integra el libro *Signatura rerum, sobre el método*, Agamben define lo que es un paradigma: "...un objeto

singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo constituye.”<sup>208</sup> Más adelante propone una serie de tesis que caracterizan el paradigma:

El paradigma es una forma de conocimiento ni inductiva ni deductiva, sino analógica, que se mueve de la singularidad a la singularidad. Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar. El caso paradigmático deviene tal suspendiendo y, a la vez, exponiendo su pertenencia al conjunto, de modo que ya no es posible separar en él ejemplaridad y singularidad. El conjunto paradigmático no está jamás presupuesto a los paradigmas, sino que permanece inmanente a ellos. No hay, en el paradigma, un origen o una *arché*: todo fenómeno es el origen, toda imagen es arcaica. La historicidad del paradigma no está en la diacronía ni en la sincronía, sino en un cruce entre ellas.<sup>209</sup>

Desde esta perspectiva se estudiará el paradigma del ‘Testigo’ que Agamben reconoce como una de las figuras principales en su campo de estudio. En este caso, resulta imprescindible su exposición dado que con el paradigma del testigo y (el testimonio que presta) puede dilucidarse, al menos en parte, el status ontológico del sujeto en relación con la lengua.

*Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III*<sup>210</sup> es un fino y original ensayo filosófico en el que, partiendo de testimonios individuales de sobrevivientes de campos de concentración, se postula una teoría del sujeto para retornar, al final, a la voz singular de los testigos llamados ‘Musulmanes’.

---

<sup>208</sup> Agamben, G., *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2008, en castellano: *Signatura rerum, sobre el método*, trad.: F. Costa, M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009, p. 26.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>210</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III*, *op.cit.* (en lo sucesivo, se consignan, en la parte principal del texto, los números de página de las citas pertinentes con el fin de no abusar de las repeticiones en los pie de páginas).

La estrategia filosófica y literaria de Agamben cumple con los requisitos metodológicos expuestos más arriba en torno a la noción de ‘paradigma’: partiendo del estudio de testimonios individuales, quedará iluminado el conjunto de lo humano en tanto ‘resto’.

Los cinco apartados que componen el texto, tratan, desde perspectivas diferentes y complementarias, de la cesura constitutiva del sujeto. Luego de la ‘Advertencia’, en la primera parte –‘El Testigo’-, se estudian los diversos significados de ‘testigo’ y la relación imposible del testigo y la lengua con la que intenta dar testimonio.

En latín hay dos palabras para referir al testigo. *Testis*, que es aquel que se sitúa como tercero en un litigio entre otros dos sujetos y *Superstes*, en referencia a aquel que ha vivido determinada realidad o acontecimiento y ofrece su palabra acerca de ello aunque su testimonio no se proponga establecer determinados hechos con vistas a un proceso (no es lo suficientemente neutral para ello, no es un *testis*). Al *Superstes* no le interesa principalmente el juicio o el perdón (la justicia no puede agotar los hechos, la verdad no tiene consistencia jurídica), sino que le importa hablar de la acción humana más allá del derecho (culpa, responsabilidad, inocencia, juicio), sino establecer un suceso que abarca más que cualquier sentencia, abarca la condición humana, la impotencia del hombre (y de Dios), el aspecto ético de la palabra.

Agamben subraya también que ‘testigo’, en griego, significa *martis*, martir pero, los muertos de los campos, poco tienen que ver con aquellos cristianos perseguidos por dar testimonio de su fe. Para Agamben, tampoco vale el

término ‘holocausto’ (‘todo quemado’), sacrificio para Dios, para lo sagrado. La matanza nazi tampoco es *shoa* (devastación, catástrofe) que en la Biblia implica ‘castigo divino’. De lo que se trata es de explorar la situación de aquellos hombres que, más allá de su voluntad o de su relación con lo divino, han sufrido situaciones extremas en las que lo humano se revela como inhumanidad y que han dado testimonio de ese acontecimiento.

Los testigos se encuentran en situación siempre paradójica pues, intentando dar cuenta integralmente de un acontecimiento sufrido, comprenden que es imposible agotar, mediante la palabra, la experiencia padecida. La primera razón de esa imposibilidad es la de, por ejemplo, los sobrevivientes de los campos de exterminio que, precisamente, por haber conservado la vida, no pueden responder del acontecimiento completo del exterminio. Los testigos son, irónicamente, ‘seudo’ testigos en el sentido de que dan testimonio de lo que no puede ser testimoniado. Pero, además, tampoco el sobreviviente, puede tomar la voz del exterminado y dar testimonio puesto que lo haría desde un lugar ‘exterior’.

Aun así, a pesar de la imposibilidad, existen los testimonios que, en última instancia, son los testimonios de la imposibilidad misma. En palabras de Agamben:

Eso significa que el testimonio es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar; que la lengua, si es que pretende testimoniar, debe ceder su lugar a una no lengua, mostrar la imposibilidad de testimoniar. (...) es preciso que este sonido despojado de sentido sea, a su vez, voz de algo o de alguien que por razones muy diferentes no puede testimoniar. (p.39)

A lo largo del texto se verá, cada vez con mayor precisión, que el testimonio es posible, justamente, porque el humano es esencialmente potencia o procesos de subjetivación y desubjetivación. En otras palabras, que en el humano no hay identidad sino convivencia de corrientes heterogéneas-, en la que el humano se licua, se vacía en lo otro inasumible que es la lengua.

En la parte segunda ('El Musulmán') se describe la figura paradigmática de una clase especial de testigos. Allí se detalla la situación extrema de un grupo de personas que en los campos de exterminio habían abandonado toda esperanza de vida y que habían sido abandonados por sus compañeros, ellos eran, apenas el despojo de unas agónicas funciones biológicas. Desnutridos, enfermos, degradados moral y psicológicamente eran llamados 'musulmanes'<sup>211</sup>.

De la descripción de ese grupo de hombres, Agamben define aquello que se juega en el campo: "Lo que está en juego en la 'situación extrema' es pues seguir siendo o no un ser humano, convertirse o no en un musulmán." (p. 56), escribe Agamben para luego investigar esa ruina física y despojada de cualquier dignidad moral o conciencia con el fin de delimitar el confín humano de los humanos desde la perspectiva biológica y axiológica. La intención es indagar si lo propiamente humano es el hecho de pertenecer a una especie con ciertos atributos físicos y morales que permanecerían inalterables a pesar de cualquier circunstancia. Pero para Agamben deja de tener sentido la opción de pensar lo

---

<sup>211</sup> Agamben señala que la opiniones no concuerdan sobre los orígenes del término *Muselmann* pero que lo más probable es que el significado remita al la palabra árabe *muslim* que designa a aquellos que se someten a la voluntad de Dios, a personas dominadas por un fatalismo absoluto. Señala también que hubo sinónimos para el término y que para designar a esos 'muertos vivos', se empleaban palabras como 'escudilla', *Kretiner* (idiota), *Kripel* (lisiado), *müde Scheichs* (entontecidos), etc.

humano en términos morales o biológicos: el racismo es lo que permite al biopoder establecer cesuras en el *continuum* biológico de la especie humana y aislar en ese *continuum* al musulmán como sustancia última donde la vida humana pasa a estar más allá de cualquier identidad biopolítica definible.<sup>212</sup> Porque no hay a priori biológico o moral que defina al humano, Agamben plantea así una primera tesis decisiva:

La potencia humana confina con lo inhumano, el hombre soporta también al no-hombre... el hombre lleva en sí el sello de lo inhumano, su espíritu contiene en el propio centro de él, la herida transfixiante del no espíritu, del caos ya no humano que está atrozmente depositado en su ser capaz de todo (p.82).

Agamben retoma la paradoja de Primo Levi y sostiene: “Hombre se aplica sobre todo al no hombre... el hombre es lo que puede sobrevivir al hombre.” (p. 85) Cesura entonces: el hombre no es ni su cuerpo ni sus valores sino potencia pura, incluso para el horror, potencia de hacer de la humanidad la no humanidad.

En el apartado, ‘La vergüenza o del sujeto’, Agamben vuelve sobre la antigua cuestión filosófica de la fractura entre cuerpo y mente pero desde la perspectiva de la vergüenza. El supuesto de que la vergüenza es la estructura general de la subjetividad recorre todo el análisis del capítulo. La vergüenza pone en evidencia la ‘traición’ interna del sujeto que nunca es unidad o identidad aunque esa fractura esencial es la que permite dar testimonio.

---

<sup>212</sup> Aquí Agamben trabaja sobre nociones desarrolladas por Foucault: las transformaciones históricas, biopolíticas de la soberanía del estado se caracterizan por el poder del estado sobre la muerte de los ciudadanos: hasta el XVII la fórmula que resume ese poder es ‘hacer morir y dejar vivir’, luego, con el nacimiento de la ciencia, el cuidado de la salud pasa a ser preponderante y la fórmula cambia a ‘hacer vivir y dejar morir’. En el estado nazi, con la absolutización sin precedentes del poder estatal, el biopoder entrecruza las consignas de las fórmulas anteriores y ‘el hacer vivir’ se conjuga con el ‘hacer morir: el musulmán es esa figura que se mantiene con vida en la muerte.

Basándose en las reflexiones de Lévinas, Agamben describe la vergüenza desde una perspectiva ontológica y no moral:

Según el filósofo, la vergüenza no deriva, como en la doctrina de los moralistas, de la conciencia de una imperfección o de una carencia de nuestro ser, frente a la que establecemos unas distancias. Se funda, por el contrario, en la imposibilidad de nuestro ser de desolidarizarse de sí mismo, en su absoluta incapacidad para romper consigo mismo. (...) así, en la vergüenza, quedamos entregados a algo de lo que no podemos deshacernos a ningún precio. (p.109)

El yo clavado a sí mismo y queriendo huir de sí es testigo de sus íntimas tendencias, en presencia de sí mismo se descubre siendo y no siendo en el doble movimiento de subjetivación y desubjetivación, sin poder huir de ese movimiento, y por eso es que Agamben afirma respecto a la vergüenza:

Ésta es nada menos que un sentimiento fundamental de ser sujeto, en los dos sentidos opuestos –al menos en apariencia- de éste término: estar sometido y ser soberano. Es lo que se produce en la absoluta concomitancia entre una subjetivación y una desubjetivación, entre un perderse y un poseerse, entre una servidumbre y una soberanía. (p.112)

Más adelante, Agamben describe otros ámbitos en los que se verificaría el carácter paradójico de la vergüenza: el sadomasoquismo (dolor de lo voluptuoso), la autoafección kantiana (el intuirnos a nosotros mismos y nuestro estado interno), la alienación del poeta (Keats: ‘la experiencia poética es la experiencia vergonzosa de una desubjetivación’), la experiencia religiosa (‘hablar en lenguas’ o glosolalia), la experiencia del sencillo acto de tomar la palabra (lingüística moderna: Benveniste), los heterónimos de Pessoa (‘tendencia orgánica y constante a la despersonalización y la simulación’), la fenomenología del testimonio de Primo Levi, la heterogeneidad fundamental entre el plano de las funciones vitales y la conciencia personal (Ludwig

Binswagner), las enfermedades mentales en relación al análisis de la temporalidad contenida en *El Ser y el Tiempo* de Heidegger (estudios del psiquiatra Kimura Bin).

Detallaré aquí solamente tres de los ámbitos que desarrolla Agamben puesto que, si bien iluminan la cuestión acerca la subjetividad y su vigencia en el testimonio, permiten también hacer una crítica a Agamben respecto de una posible recaída en un viejo problema metafísico.

Agamben señala que la lingüística moderna sostiene que la lengua y el discurso en acto son dos realidades absolutamente escindidas entre las cuales no existe ni transición ni comunicación. Cada lengua posee una serie de ‘shifters’ o indicadores de enunciación (yo, tu, esto, aquí etc.) que permiten al individuo apropiarse de la lengua y ponerla en funcionamiento pero, como dice Benveniste, decir ‘yo’ sólo significa que la persona que pronuncia ‘yo’ enuncia la instancia presente de discurso que contiene ‘yo’. Decir ‘yo’ sólo se referiría al tener lugar la enunciación sin que el hablante se apropie de la lengua que pronuncia. El paso de la lengua al discurso es, para Agamben, un acto paradójico que implica, al mismo tiempo, una subjetivación y una desubjetivación: el individuo psicosomático debe abolirse, desubjetivarse en cuanto real para ser sujeto de enunciación e identificarse con el ‘shifter’ ‘yo’, privado de cualquier sustancialidad para poder hablar. Así, hecho íntegramente de discurso y por el discurso se alcanza la situación en la que “el que habla no es el individuo, sino la lengua; pero esto significa ni más ni menos que una imposibilidad de hablar ha advenido –no se sabe como- a la palabra.” (p.123)

Esta experiencia resultaría vergonzosa, resultaría en extrañamiento íntimo aunque, aun así:

Gracias a esta inaudita presencia a sí mismo como 'yo', como locutor en la instancia de discurso, se produce en el viviente algo que se asemeja a un centro unitario de imputación de las vivencias y los actos, un punto firme sustraído al océano en movimiento de las sensaciones y de los estados psíquicos, a los que pueden referirse íntegramente como su titular. (p. 128)

El segundo ámbito de estudio se refiere a la fenomenología del testimonio en Primo Levi puesto que la obra de Primo Levi permite rastrear el *status* del sujeto del testimonio: ¿quién es el sujeto del testimonio?, ¿el superviviente, el pseudo testigo, el hombre que puede hablar pero que no tiene nada interesante que decir o el musulmán, el no-hombre? Agambem sostiene que el sujeto del testimonio es aquel que testimonia de una desubjetivación pero, a condición de no olvidar que testimonia de una desubjetivación y esto significa, en sentido propio que no hay un sujeto del testimonio. Dar testimonio de los acontecimientos de los campos de exterminio, de los procesos extremos a los que se somete a los hombres es un irse a pique recorriendo, sin cesar, las corrientes de subjetivación y desubjetivación. Aquí también habrá vergüenza, no tanto en el hecho (desde ya vergonzante) de tomar la palabra de los exterminados e intentar hablar en su nombre, sino también de acceder, por el discurso, a la instancia de aquel que se ha quedado sin lengua en el umbral del límite humano, en la inmanencia agónica del que está dejando de ser; poner voz

en aquello que se es cuando la humanidad ha sido destruida y que, por eso también, la palabra se vuelve vergonzante, trivial.<sup>213</sup>

El tercer ámbito de estudio se refiere a la obra de Ludwig Binswanger: *Función vital e historia interna de la vida*, en la que se plantea una heterogeneidad fundamental entre el plano de las funciones vitales del organismo y el de la conciencia personal en el que las vivencias se organizan en una historia interior unitaria. No habría, según este análisis, punto de contacto alguno entre el flujo biológico y el flujo de la conciencia, escribe Agamben: “Yo significa, por el contrario, la separación irreductible entre funciones vitales e historia interior, entre devenir hablante del viviente y sentirse viviente del hablante.” (p.131)

A partir de estos tres ejemplos retorna un antiguo problema de índole metafísico: el problema de la escisión entre mente y cuerpo. En los tres ejemplos mencionados se insiste en la cesura entre lenguaje y cuerpo, sin tener suficientemente en cuenta a la vergüenza como punto efímero de fricción entre cuerpo y fluir lingüístico: si la subjetivación se produce en función de la desobjetivación que significa apropiarse de la lengua, si el yo es meramente instancia vacía del discurso y está consignado al anonimato de la lengua separada del cuerpo, si el testimonio se reduce sólo a testimoniar el ‘imposible’ pasaje de la lengua al discurso, sin que resulten significativas las circunstancias corporales del discurso, si las funciones biológicas están siempre escindidas del mundo interior discursivo, ¿no se corre el riesgo de reponer un dualismo de tipo

---

<sup>213</sup> De todas maneras se debe recordar que, como ya se consignó, para Primo Levi la imposibilidad de dar testimonio obedece más bien a cierta ‘pereza mental’.

cartesiano o de reivindicar la figura del poeta platónico en tanto vacío en el que el dios hace oír su canto?

Escribe Agamben sin ir mucho más allá en la investigación de ese cuerpo que reacciona ruborizándose:

El yo es lo que se produce como resto en el doble movimiento –activo y pasivo- de la autoafección. Por esto la subjetividad tiene constitutivamente la forma de una subjetivación y de una desubjetivación, por esto es en lo íntimo, vergüenza. El rubor es ese resto que, en toda subjetivación, traiciona una desubjetivación y, en cada desubjetivación, da testimonio de un sujeto. (p.117)

En el último capítulo ‘El Archivo y el testimonio’, Agamben vuelve sobre las enseñanzas de Foucault acerca de cómo el estudio del discurso debe emprenderse, no como una comunicación específica de enunciados entre sujetos que ingenuamente se toman como referencia transparente de sus respectivas palabras, sino en el hecho bruto de que el discurso tenga lugar. En ese puro tener lugar del discurso, el sujeto pasa a ser una función o una posición en la que la lengua se difunde. Pero Agamben, luego de reconocer los méritos de los desarrollos foucaultianos, vuelve sobre la cuestión de la posición del individuo viviente en el proceso de enunciación y distingue al testimonio como lugar de investigación del pasaje de la lengua al discurso:

...llamamos *testimonio* al sistema de relaciones entre el adentro y el afuera de la *langue*, entre lo decible y lo no decible en toda lengua; o sea, entre una potencia de decir y su existencia, entre una posibilidad y una imposibilidad de decir. (pp. 151, 152).

Mediante el estudio de las categorías modales: ‘posibilidad’, ‘imposibilidad’, ‘contingencia’, ‘necesidad’ entendidas, no como categorías lógicas sino como operadores ontológicos, operadores del ser en cuanto que con

ellas se decide sobre lo humano y lo inhumano<sup>214</sup>, Agamben explica el advenimiento de lo imposible (lenguaje) en lo real (palabra del viviente). Posibilidad' (poder ser) y 'contingencia' (poder no ser) son los operadores de subjetivación: el viviente puede ser hablante (posibilidad) porque puede no tener lenguaje (contingencia); aquí, posibilidad y contingencia constituyen al ser en su subjetividad puesto que hacen del mundo 'mi' mundo (y de la lengua, mi palabra). 'Necesidad' e 'imposibilidad', por el contrario, definen al ser en su compacidad, como pura sustancia sin sujeto, estas categorías operan en un mundo que no es nunca 'mi' mundo porque es un mundo sin posibilidad. Agamben señala que las categorías modales no son para el sujeto algo que éste pueda elegir o rechazar sino que son fuerzas que exceden la singularidad de una voluntad aunque constituyan al sujeto:

El sujeto es más bien el campo de fuerzas atravesado desde siempre por las corrientes incandescentes e históricamente determinadas de la potencia y la impotencia, del poder ser y del poder no ser. (p.161)

El testimonio (en especial el de los testigos llamados musulmanes), da cuenta de esos procesos de subjetivación y desubjetivación, de poder ser y poder no ser, puesto que en ellos la biopolítica del nazismo desarticuló hasta casi el límite de lo humano, la posibilidad del humano, negando radicalmente su contingencia como potencia subjetivante.

Del análisis del testigo y su testimonio, Agamben ofrece una conclusión respecto del sujeto como 'resto':

Es oportuno reflexionar sobre la condición particular que, en esta perspectiva, le corresponde al sujeto. Que el sujeto del testimonio –

---

<sup>214</sup> "Las categorías escinden al sujeto y separan en éste aquello que puede de aquello que no puede, al viviente del hablante, al musulmán del testigo y, de esta forma, deciden de él". (p.154).

que incluso cualquier subjetividad, si ser sujeto y testimoniar son, en última instancia, lo mismo- sea un *resto*, no debe entenderse en el sentido de que sea –según uno de los significados del término griego *hypóstasis*- algo similar a un sustrato, un depósito o un sedimento que los procesos históricos de subjetivación y desubjetivación, de humanización y de deshumanización, dejan tras ellos como una especie de fondo, o de fundamento, de su devenir. (pp. 165,166)

La cita resulta de suma importancia puesto que afirma que ser sujeto y testimoniar son lo mismo pero, además, sostiene que el sujeto es siempre sin fundamento (ni siquiera posee el ‘lábil’ fundamento de un sustrato fruto de la sedimentación histórica)<sup>215</sup>. Agamben aclara luego que ser sin fundamento implica también no tener *télos* y que no hay para la humanidad proceso histórico alguno que dé al humano un desenlace para que algo así como una identidad se cumpla.<sup>216</sup>

El trabajo de Agamben otorga la última palabra al testimonio que dieron algunos musulmanes sobrevivientes: Lucjan Sobieraj, Feliksa Piekarska, Edward Sokòl, Jerzy Mostowsky, Karol Talik, Adolf Gawalewicz, Włodzimierz Borkowski, Bronisław Goscinski.

*Lo que queda de Auschwitz* es un texto de lectura decisiva para el estudio de la subjetividad que se revela en el género testimonial. Plantea la dimensión ontológica del sujeto que presta testimonio y que por ese acto ilumina la condición lingüística de la humanidad, la encrucijada imposible de la posibilidad humana en la palabra. Ahora bien, veremos en lo que sigue que la

---

<sup>215</sup> Es importante resaltar aquí, que con Heidegger, Agamben sostiene, paradójicamente, que el humano se sostiene en lo que se abisma, en la nada, en la muerte.

<sup>216</sup> Sobre el sujeto como ‘resto’ en relación a la potencia y potencia de no, se darán más detalles en lo sucesivo. La cuestión a analizar es si a pesar de no tener fundamento o finalidad el humano adquiere, mediante el uso del lenguaje, una suerte de estructura identitaria.

teoría agambeniana muestra flancos que deben ser investigados puesto que la noción de sujeto entendido como ‘resto’ puede recaer en mera abstracción especulativa si no se tienen en cuenta la disposición ética y corporal del testimonio.

## TESTIGOS

La forma testimonial -de gran auge a partir de la segunda mitad del siglo XX-, se encuentra en un cruce ético y estético que hace posible vislumbrar ciertos rasgos del ‘yo’ que se configura narrativamente. Ahora bien, ¿en qué condiciones es el testimonio revelador y qué rasgos del yo puede revelar?

La forma o estilo del testimonio plantea, incluso, cuestiones morales para quienes deciden abordar el género. Ciertos estilos de escritura pueden trivializar los hechos referidos, excederse en sentimentalismo, tender a la autoconmiseración o al hermetismo, en definitiva, descomponer peligrosamente la narración testimonial en un murmullo tranquilizador cuya meta, buscada o no, sería la de la fácil metabolización de los sucesos reseñados. En el capítulo II de este trabajo (‘Géneros narrativos, producción de autores), se destacó la sobria escritura de Primo Levi como modelo testimonial dado que la austeridad de su escritura, y, más aún, la reticencia retórica consiguen, precisamente, construir un monumento que impide el olvido o la negación y que conduce, una y otra vez, a la reflexión sensible. La parquedad característica del testimonio de Primo Levi no responde solamente al llamado ético, a la inevitabilidad moral de

hablar, o a la búsqueda de clarificar su experiencia narrándola sino que, además, escribe a pesar de dos imposibilidades radicales: la imposibilidad de dar cuenta completa de la experiencia del exterminio (los que pueden dar testimonio son aquellos que, por azar, han sobrevivido y, la vida que conservan indica la incompletud de la experiencia) y la imposibilidad del lenguaje mismo de totalizar una experiencia.

Ahora bien, la doble incompletud del testimonio es la clave para comprender a la subjetividad en términos de identidad narrativa:

Agamben da una clave acerca de la ‘identidad’ que puede descubrirse en los testimonios:

Precisamente es este aislamiento de la supervivencia con respecto a la vida lo que el testimonio refuta con cada una de sus palabras. Lo que su palabra nos dice es que por el hecho mismo de que lo no-humano, el viviente y el hablante, el musulmán y el superviviente no coinciden; precisamente porque hay entre ellos una división insuperable, puede haber testimonio. (...) *La autoridad del testigo consiste en que puede hablar únicamente en nombre de un no poder decir, o sea, en su ser sujeto.* El testimonio no garantiza la verdad factual del enunciado custodiado en el archivo, sino la imposibilidad misma de que aquél sea archivado, su exterioridad, pues, con respecto al archivo.<sup>217</sup>

El sujeto que se revela en el testimonio es producto de un doble movimiento –activo y pasivo-, que recorre procesos de subjetivación y desubjetivación, el sujeto es el ‘resto’ entre las polaridades de ser y no ser, es la incompatibilidad entre posibilidad e imposibilidad, la no coincidencia entre cuerpo y palabra, entre vida humana sobreviviente y no humanidad.<sup>218</sup>

---

<sup>217</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, homo sacer III*, trad., *op.cit.*, p. 165. (esta cita ya fue presentada en el capítulo II pero resume la posición agambeniana respecto del testimonio).

<sup>218</sup> Jorge Semprún en *La escritura o la vida* ( trad.: Th. Kauf, Buenos Aires, Tusquets, 2004, p.314) afirma: “...la escritura si pretende ser algo más que un juego o un envite, no es más que una dilatada, interminable labor de ascesis, una forma de desaparecer de uno mismo asumiéndose: volviéndose uno

Ahora bien, el planteo agambeniano de que los sujetos que dan testimonio enfrentan una de las más profundas paradojas humanas, aquella de que al decir se da, precisamente, testimonio de la imposibilidad de hablar, que testimoniar es, ante todo, albergar en la palabra la incapacidad de decir, incapacidad que está más allá de los hechos transmisibles o intransmisibles o de lo que puede ser dicho en el futuro, nos sitúa ante un problema acuciante<sup>219</sup>.

La cuestión que debe ser despejada es de orden práctico o ético: ¿quiénes son capaces de dar testimonio? ¿Puede, por ejemplo, el director de un campo de tortura y exterminio dar testimonio en el sentido agambeniano? Si dar testimonio implica situarse más allá de lo dicho y de lo que podría decirse, si dar testimonio implica ser en un lenguaje siempre paradójal que dice y no dice a la vez, ¿puede hacerlo cualquier humano? ¿Son los procesos de subjetivación y desubjetivación propios de todos los hombres?

En lo que sigue se explorarán ciertas condiciones lingüísticas en las que el testimonio puede ser ofrecido y se examinará también qué ocurre con los sujetos que hablan una lengua en proceso de aniquilación con el propósito de destacar algunas notas de la subjetividad que se constituye al dar testimonio.

---

mismo porque se ha reconocido, se ha dado a luz al otro que se es siempre.”, dando así testimonio de los procesos de subjetivación y desubjetivación, en este caso, referidos a la escritura.

<sup>219</sup> En *Il linguaggio e la morte* (Torino, Einaudi, 1982 y en castellano: *El lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la subjetividad* trad: T. Segovia, Valencia, Pre-textos, 2003, p.p. 136,137), Agamben, desarrolla la paradoja humana en la que se cumple el ‘puro-tener-lugar del lenguaje’. Este puro tener lugar se distingue del lugar de la enunciación (las proposiciones que efectivamente se pronuncian en el lenguaje) y se define por una doble negatividad; por un lado, la voz primigenia, animal, es quitada en virtud del querer decir que abre el ser al humano y, por otro, la voz no puede ser dicha por el discurso con el cual se muestra el tener lugar del lenguaje mismo: “...el hombre es aquel viviente que se quita y a la vez se conserva –como indecible- en el lenguaje: la negatividad es el modo humano de *haber* lenguaje.”

La cuestión del testimonio incluye varios problemas además de aquellos ya señalados que revelan la imposibilidad de dar cuenta de la totalidad de una experiencia. El testimonio también se localiza en una zona en la que no se juegan ni la verdad ni la falsedad de los hechos acerca de los que se declara sino en una zona en la que pueden afirmarse y justificarse con certidumbre atrocidades, una zona en la que pueden coincidir la crueldad con la imposibilidad humana de decir plenamente.

¿Qué ocurre con aquellos que no sólo mienten respecto de los hechos sino que encuentran razones para justificar las atrocidades cometidas? ¿Qué clase de experiencia lingüística (y por eso subjetiva) transitan aquellos que afirman el horror? ¿Pueden ser llamados testigos aquellos que enuncian una mera repetición de palabras, una ilación de lugares comunes y abstracciones que revelarían el proceso mediante el cual la subjetividad hace lugar a la muerte de una lengua? Algunos sujetos (falsos testigos, quizás) parecen estar situados en la región inerte de la lengua, aquella que sólo se atiene a la ley caduca de la gramática y a la invariancia, sin dejarse conmover por la innovación o potencia lingüística.<sup>220</sup>

---

<sup>220</sup> Aquí, también, es preciso citar a Agamben (*Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, homo sacer III, op.cit.* p. 165): “Se puede considerar que cada lengua es un campo que está recorrido por dos tensiones opuestas, una de las cuales se orienta hacia la innovación y la transformación mientras que la otra lo hace hacia la invariancia y la conservación. La primera corresponde, en la lengua, a una zona de anomia, la segunda a la norma gramatical. El punto de intersección entre estas dos corrientes opuestas es el sujeto hablante, como el *auctor*, en el que se decide en cada caso lo que se puede decir y lo que no se puede decir, lo decible y lo no decible de una lengua. Cuando, en el sujeto del habla, la relación entre norma y anomia, entre lo decible y lo no decible, se rompe, nos encontramos ante la muerte de la lengua y la aparición en la conciencia de una nueva identidad lingüística.”

Los mandamientos que Abraham talló en la piedra son todavía hoy un registro sensible de las prohibiciones que la cultura occidental se ha dado pero, ¿qué puede significar hoy ‘No levantar falso testimonio ni mentir’?

Siguiendo los desarrollos de Agamben, no se trata aquí de recurrir al testigo en tanto *Testis* (aquel que se sitúa como tercero en un litigio entre otros dos, aquel que resuelve discrepancias en un litigio), sino en tanto *Superstes* (aquel que ha vivido determinada realidad o acontecimiento y ofrece su palabra acerca de lo ocurrido aunque su testimonio no tiene que ver, exclusivamente, con el establecimiento de los hechos con vistas a un proceso ya que no le importan el juicio o el perdón, sino que le interesa establecer determinada experiencia humana más allá del derecho). Este segundo tipo de testigo podría consagrar la vida a su testimonio y transformarse en mártir pero aun la repercusión ‘legitimadora’ que el martirio otorga a la palabra, podría hacer del testimonio del *Supertestes* un posible falso testimonio. Paul Ricoeur escribe:

Así el *falso testimonio* no se reduce en absoluto a un error en el relato de las cosas vistas; el falso testimonio es una mentira en el corazón del testigo. (...) De allí la pregunta: ¿quién es un testigo verídico, un testigo fiel? Todos entienden que es algo diferente a un narrador exacto, es decir, escrupuloso. No se limita a testimoniar que..., pero testimonia para..., rinde testimonio a... Por estas expresiones nuestro lenguaje entiende que el testigo consagra su adhesión a la causa que defiende por una profesión pública de su convicción, por un celo propagador, por una abnegación personal que puede llegar hasta el sacrificio de su vida.<sup>221</sup>

Sin embargo, las palabras de Ricoeur tampoco aclaran lo que ocurre con aquellos ‘que han visto’ y testifican ‘con abnegación personal’ pero sin mostrar

---

<sup>221</sup> Ricoeur, P., *Texto, Testimonio y Narración*, trad.: V. Undurraga, Santiago de Chile, Editorial Andres Bello, 1983, pp. 20, 21. Del mismo autor también puede consultarse, en especial, el capítulo 2 –‘Historia/epistemología’- de *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000 y en castellano *La memoria, la historia, el olvido*, trad: A Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

ningún escrúpulo ético sobre aquello que testimonian. En algunos casos, ni siquiera el compromiso hasta la muerte puede ser garantía fidedigna de la palabra.<sup>222</sup>

La cuestión radica, entonces, en intentar establecer qué ocurre con los sujetos que no mienten deliberadamente, que aun son capaces de sacrificar su propia vida con tal de insistir en su palabra pero que, sin embargo, levantan falso testimonio en el sentido de afirmar y sostener, sin reserva, las atrocidades que cometieron. Se trata de desentrañar esa ‘mentira en el corazón del testigo’ que está invariablemente unida al uso de la palabra que hacen los eventuales testigos.

Victor Klemperer y Günther Grass resultan ser testigos emblemáticos para estudiar qué ocurre con el lenguaje de los testigos puesto que ellos reflexionan acerca de las variaciones sufridas en la lengua alemana durante el período nazi. Al trabajar ambos con el lenguaje (Klemperer es un prestigioso filólogo que debió abandonar su cátedra universitaria por las leyes raciales que se impusieron en Alemania y Grass es escritor, Premio Nobel de literatura) dan cuenta de lo que ocurre en la subjetividad cuando la lengua se vuelve totalitaria. Klemperer y Grass se sitúan en una zona en la que no funciona ya la lógica antinómica de

---

<sup>222</sup> H. Arendt consigna en *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal* (trad.: C. Ribalta, Barcelona, Lumen, 2000, p. 382) que Eichmann dijo en el patíbulo: “Dentro de muy poco, caballeros, *volveremos a encontrarnos*. Tal es el destino de todos los hombres. ¡Viva Alemania! ¡Viva la Argentina! ¡Viva Austria! *Nunca las olvidaré.*” Y luego la autora comenta: ‘Incluso ante la muerte, Eichmann encontró el clisé propio de la oratoria fúnebre.’ Comentarios acerca de qué sostienen y afirman, aunque con variados matices, atrocidades hasta el momento de la muerte también pueden encontrarse en los libros de Guitta Sereny: *Albert Speer, el arquitecto de Hitler: su lucha con la verdad*, trad.: A. Leal, Buenos Aires, Vergara, 2006, *Into That Darkness, an examination of conscience*, New York, Random House, 1983 y en *The Goebbels diaries*, translation and edition: L.P., Lochner, London, Hamish Hamilton, 1948.

la verdad o la falsedad sino en la que pueden registrarse las fuerzas lingüísticas que operan en los humanos sometidos a un lenguaje que tiende a autoaniquilarse<sup>223</sup>.

---

La aparición, en el año 2006, de la primera parte de la autobiografía de G. Grass *Pelando la Cebolla*<sup>224</sup>, suscitó un gran alboroto mediático porque parecía revelarse allí la participación del escritor en las juventudes hitlerianas. El problema de ese texto no es tanto la ‘confesión’ que el autor hace sino que la reflexión que le dedica a su participación en el movimiento queda apenas comentada con términos tales como ‘encapsulamiento’, ‘embrutecimiento’, ‘responsabilidad compartida’. Realiza, además, una curiosa alternancia entre la primera y tercera persona y también equipara o nivela sucesos tales como la adhesión al nazismo, el deseo por la mujeres, el hambre que sintió en el campo de prisioneros en el que fue alojado. Mucho más interesante y reveladora resulta la conferencia que pronunció en 1990, ‘Escribir después de Auschwitz’<sup>225</sup>. En esa conferencia también expone su participación como ‘auxiliar de la *Luftwaffe*’ pero allí sí puede captarse más claramente el efecto que una lengua totalitaria tiene sobre los hablantes, puede captarse la imposibilidad que tienen los hablantes de ponerse en relación con la propia lengua y se

---

<sup>223</sup> W.G. Sebald, también desarrolló un breve y excelente estudio –*Sobre la historia natural de la destrucción* (Trad.: M. Saénz, Barcelona, Anagrama, 2010)-, acerca del modo en que otros escritores alemanes trataron, evadieron, estetizaron o manipularon, en sus textos de postguerra, los horrores de la guerra y la destrucción de las ciudades de su país.

<sup>224</sup> Grass, G., *Pelando la cebolla*, trad.: M. Sáenz, Buenos Aires, Alfaguara, 2007.

<sup>225</sup> Grass, G., *Escribir después de Auschwitz, reflexiones sobre Alemania: un escritor hace balance de 35 años*, trad.: M. Sáenz, Barcelona, Piados, 1999.

comprende la ‘obturación’ subjetiva que ciertos procedimientos sobre la lengua operan sobre los hablantes. Escribe Grass:

---

Mantenido en la inopia con dogmas y convenientemente entrenado para metas idealistas... así nos había dejado el Tercer Reich a mí y a muchos de mi generación con sus promesas de fidelidad. ‘La bandera es más que la muerte’, decía una de aquellas certezas enemigas de la vida.<sup>226</sup>

---

La cita señala uno de los rasgos principales que embotan la experiencia con la propia lengua y, por eso mismo, con la conciencia: la repetición de clichés, de frases hechas que, con su estruendo constante y coactivo, eliminan el silencio indispensable que necesita la conciencia para autopercatarse de su pensamientos, evaluar los propios juicios y decidir aquello singular, propio, que no adhiere a las doctrinas; Grass insinúa que, en ciertas circunstancias, no hay relación posible entre pensamiento y habla.

Los textos de Víctor Klemplerer, *I will bear witness, a diary of the nazi years*<sup>227</sup> y *LTI La lengua del tercer reich, apuntes de un filólogo*<sup>228</sup> son finos documentos en los que se registran minuciosamente los avances y estrategias del lenguaje totalitario. El *Diario* es un pormenorizado registro de la creciente y asfixiante influencia del nazismo en la vida cotidiana, sus estrategias discursivas y prácticas y, sobre todo, del correlato

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>227</sup> Klemplerer, V., *I will bear witness, a diary of the nazi years*, trad: M. Chalmers, New York, Random House, 1988.

<sup>228</sup> Klemplerer, V., *LTI La lengua del tercer reich, apuntes de un filólogo*, trad.: A. Kovacsics, Editorial minúscula, Barcelona, 2004.

que dichas prácticas tuvieron en Klemperer y su esposa, Eva. El profesor, que perdió su trabajo, su auto, su casa, su máquina de escribir y fue forzado a trasladarse a una ‘casa de judíos’ (el paso previo a los campos de concentración), registra cómo afectaron corporal y psíquicamente el temor, la amenaza, el clima de muerte que se vivía en la ciudad de Dresden. Klemperer recoge, además, opiniones de gente común (vecinos, colegas, proveedores) que expresan opiniones, inquietudes, certezas acerca del creciente clima de terror. Sobresalen las estrategias que, duramente, encontró el matrimonio para lograr sobrevivir: en el caso de Eva: el trabajo en el jardín y una serie de enfermedades en apariencia menores pero que son síntoma creciente del miedo (dolores de cabeza postrantes, depresiones, resfríos, serios problemas odontológicos); en el caso de Klemperer: un tenaz arraigo a la investigación de la literatura francesa y, precisamente, la escritura del diario en la que manifiesta su vocación de dar testimonio hasta el final; escritura que considera heroica dado que registra los efectos cotidianos de la tiranía y su lenguaje en el propio cuerpo, en la gente común y en las rutinas de un pueblo.

Si bien en el diario se hace mención del lenguaje empleado por el tercer Reich, el diario debe ser leído como complemento del libro de *LTI, La lengua del tercer Reich, apuntes de un filólogo*.

---

De las groseras pero también sutiles estrategias empleadas por el partido para apropiarse de la lengua alemana y aniquilarla, tomo aquí sólo algunas que Klemperer consigna:

---

-Referencias constantes al cuerpo en detrimento del pensamiento:

Allí donde el libro de Hitler, *Mi Lucha*, establece directrices para la educación, lo físico suele ocupar, mayoritariamente, el primer plano. (...) El temor al hombre pensante y el odio al pensamiento se manifiestan en diversas formulaciones. (pp. 13-14).

-Exaltación del heroísmo a partir de la repetición de conceptos relativos a esa red semántico pero en su aspecto vanidoso: “Lo que reprocho al concepto de héroe aplicado por el nazismo es precisamente su continua dependencia de lo decorativo, la fanfarronería de su presencia” (p. 18)

-Uso intencionado, repetido de siglas y palabras sueltas: (BDM –Liga de Muchachas Alemanas-, DAF –Frente Alemán del trabajo-, etc.) que denotan tecnificación, organización absoluta; palabras o frases sueltas que tienden a lo superlativo (‘pueblo’, ‘sangre’, ‘fanático’, ‘fanático feroz’) con el fin de evitar el pensamiento articulado y consciente:

---

El nazismo se introducía más bien en la carne y en la sangre de las masas a través de palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponía repitiéndolas millones de veces y que eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente. (p.31)

---

-Empobrecimiento de la lengua, monotonía temática, fijación y obligatoriedad de tópicos en los más diversos ámbitos (escuela, prensa, radio, jurisprudencia, deporte, etc.) con el propósito de eliminar todo pensamiento individual:

---

La LTI (*Lingua Tertii Imperii*) se centra por completo en despojar al individuo de su esencia individual, en narcotizar su personalidad, en convertirlo en piezas sin ideas ni voluntad de una manada dirigida y azuzada en una dirección determinada, en mero átomo de un bloque de piedra en movimiento. La LTI es el lenguaje del fanatismo de masas. (p. 42)

---

-Uso declamatorio, escenificado, sobreexcitado de discursos atemorizantes. Refiriéndose a Hitler, escribe Klemperer:

---

Nunca hubo serenidad, nunca hubo musicalidad en su voz, en el ritmo de sus frases, siempre sólo burdos latigazos dirigidos contra los otros y contra sí mismo. Su evolución, sobre todo en los años de guerra, transcurrió desde el agitador al acosado, desde las invectivas espasmódicas, pasando por la ira impotente, a la desesperación. (p. 85)

---

-Supresión de términos:

---

Por eso, a la LTI la palabra 'filosofía' le gusta casi menos que la palabra 'sistema'. Muestra una inclinación negativa hacia el 'sistema', siempre lo nombra con desprecio, pero lo hace a menudo. La filosofía, en cambio, es pasada en silencio y sustituida en todo momento por la 'cosmovisión' (*Weltanschauung*). (pp. 150-151)

-Incitación al uso del lenguaje religioso con el fin de hacer de la fe la clave de adhesión al movimiento y a la divinización de Hitler: "Es evidente que la LTI, en sus momentos culminantes, debe ser un lenguaje de la fe, ya que está enfocada hacia el fanatismo." (p.165)

-Desmesura lingüística:

Todo cuanto constituye el nazismo ya está contenido en germen en el romanticismo: el destronamiento de la razón, la animalización del ser humano, la glorificación de la idea de poder, de la fiera, de la bestia rubia. (...) La característica determinante de la corriente espiritual más alemana se llama: ausencia de límites. (p. 208)

-Uso intencional de metáforas y analogías: "Las personas activas son comparadas una y otra vez con motores."(p.227)

-Empleo de adjetivos y epítetos con el fin de circunscribir, dentro del campo de la lengua, al 'enemigo':

---

El judío... en la práctica lingüística de los nazis, esta palabra ocupa un lugar más sustancial incluso que 'fanático'. El adjetivo 'judío' aparece con más frecuencia aún que el sustantivo, puesto que sobre todo el adjetivo permite crear ese paréntesis que reúne a todos los adversarios y los convierte en un único enemigo... (p. 255)

---

-Tensiones y fracturas estilísticas:

---

Así y todo, lo más elevado y característico de la retórica nazi no reside en el hecho de llevar una contabilidad separada para cultos e incultos ni tampoco en el de impresionar a la multitud con unas cuantas migajas eruditas. Su verdadero logro, en el que Goebbels es un maestro insuperable, consiste en mezclar sin escrúpulos los elementos estilísticos más heterogéneos, a decir verdad, mezclar no es la palabra más acertada, pues se trata de saltos bruscos y antitéticos entre lo erudito y lo 'proleta', entre el tono sobrio y el de predicador. (...) Es como la sensación que se tiene en la piel cuando se va alternando entre la ducha de agua fría y ducha de agua caliente: el efecto físico es el mismo. (pp. 369-370)

---

Del pormenorizado estudio de Klemperer y, en parte, de algunas interpretaciones que realiza Grass, pueden extraerse, entonces, las primeras conclusiones:

-Una lengua puede morir por anquilosamiento: la repetición de términos y lugares comunes, el tono de solemnidad religiosa, el énfasis, el uso de superlativos, la unidireccionalidad de la referencia (al cuerpo, la biología), el empleo de siglas tecnicistas, la mistificación y sacralización de metas y personas hacen que la lengua se petrifique dado que la referencia posible de la lengua se reduce a una serie estrecha de objetos, personas e ideas. La lengua se reduce íntegramente a un artefacto propagandístico.

-Por los procedimientos antes mencionados, la lengua pierde toda capacidad metafórica y redescriptiva. Si el lenguaje totalitario tiende a borrar la polisemia inherente al lenguaje sobreimprimiendo a las palabras significados únicos, es casi imposible que los hablantes puedan establecer nuevas pertinencias semánticas y de significados que permitirían 'ver' proximidades entre las cosas a las que el lenguaje refiere.<sup>229</sup>

---

<sup>229</sup> Traigo aquí las nociones que P. Ricouer desarrolla respecto a la metáfora en *La metáfora viva* (*op.cit.*) referidas a la resignificación ontológica provista por la metáfora.

-Los hablantes de una lengua totalitaria sufren directamente en el cuerpo los efectos amenazantes y aniquilantes del idioma que expresan. Algunos de los padecimientos físicos que denuncia Klemplerer están directamente asociados al aturdimiento que produce el empleo de una lengua totalitaria: “Rust, el Ministro de Educación del Reich ha dado hoy otro discurso atacando el ‘intelectualismo insípido’. No me recupero bien de la gripe, mi corazón encuentra todo muy difícil.”<sup>230</sup> Por otra parte, aún G. Grass, situado, en su juventud del lado de nazismo, también parece asumir el trastorno corporal que implicaba el idioma alemán:

---

Todo ello se acumulaba interiormente como ahorro: padres que pegaban sobrios o borrachos, madres que vociferaban en los registros más agudos, niños enmudecidos o tartamudeantes, toses ferinas y crónicas, suspiros y maldiciones, lágrimas de diversos grosores, el odio a los hombres y el amor a los perros y canarios, la historia interminable del hijo pródigo, historias proletarias y pequeño burguesas, las narradas en un bajo alemán entremezclado de maldiciones polacas, las de lenguaje oficial, cortadas y reducidas al tamaño de leños, aquellas cuyo motor era la infidelidad, y otras, que sólo después entendí como historias, que trataban de la firme voluntad del espíritu y la frágil debilidad de la carne.<sup>231</sup>

---

-Una de las formas notables en que la lengua muere es cuando se obtura la relación que los conceptos abstractos tienen con los casos particulares. Así como Grass dice “Mantenido en la inopia con dogmas y convenientemente entrenado para metas idealistas... así nos había dejado el Tercer Reich...”, Klemplerer afirma:

---

<sup>230</sup> Klemplerer, V., *I will bear witness, a diary of the nazi years*, op. cit., p. 116 (la traducción es mía)

<sup>231</sup> Grass, G., *Pelando la cebolla* op.cit., p. 33.

De golpe, el nexo literario de un texto dejaba de tener importancia y uno se quedaba clavado en una palabra aislada, en una forma aislada. Pues la palabra aislada permite de pronto vislumbrar el pensamiento de una época, el pensamiento general en que se inserta el pensamiento del individuo, por el que es influido y tal vez dirigido<sup>232</sup>.

---

De esta manera, se puede verificar que la proliferación de abstracciones ('espíritu', 'poder', 'fe' etc.) satura el mundo interno e impide la representación de los casos particulares que son los que permiten detener las acciones atroces; en un esquema puramente idealista, cualquier atrocidad es posible en nombre de los ideales. La muerte de una lengua comporta la eliminación de la diferencia y por eso se vuelve totalitaria.

He aquí la descripción de ciertos mecanismos y estrategias por medio de los cuales el nazismo intentó apropiarse, con éxito relativo, de la lengua alemana transformándola en una formidable máquina reiterativa y mistificadora y que con su estruendo ensordecía a tal punto a los hablantes que les hacía prácticamente imposible escuchar las palabras que ellos mismos proferían.<sup>233</sup> Es así que la subjetividad queda bloqueada en la repetición, en la imposibilidad de pensar, bloqueada en procesos puramente desubjetivantes que hacen prácticamente imposible esa polaridad de la que habla Agamben, ese pasaje entre la invariancia y conservadurismo de la lengua y la innovación que permite pensar. Por estas razones, algunos (falsos) testigos y sus testimonios no revelan

---

<sup>232</sup> Klemperer, V., *LTI, La Lengua del Tercer Reich*, op.cit., p.217.

<sup>233</sup> Escribo 'éxito relativo' porque el testimonio de Klemperer, entre otros, es un ejemplo de que aunque la máquina de la lengua puede resultar inhabilitante para pensar, siempre deja un resquicio de silencio en el que alojarse y resistir a los mecanismos totalitarios: "En aquellos años, mis diarios me servían una y otra vez de balancín, sin el cual habría caído cientos de veces.", escribe el filólogo. (*LTI, La lengua del Tercer Reich*, op.cit., p. 24).

otra cosa que la subjetividad se construye lingüísticamente pero que por esa construcción puede quedar presa y anquilosada en una lengua muerta.

La cuestión es que resulta extremadamente riesgoso describir los procedimientos alienantes de la lengua sin recaer en una fácil justificación general para las acciones sanguinarias. La trampa se sitúa en la argumentación siguiente: si millones de hablantes, empleaban la lengua totalitaria del nazismo, no podrían más que actuar en consecuencia con el mandato siniestro que se dice en esa lengua y, por lo tanto, la adhesión al nazismo era inexorable. Este tipo de argumento ('de responsabilidad compartida') facilita el proceder totalitario: se desresponsabiliza a los sujetos particulares diluyendo esa responsabilidad en la totalidad masificada: en este caso, el discurso individual queda disperso en la totalidad lingüística coercitiva.

Por esto resulta imprescindible pensar más a fondo la relación entre lengua y discurso.<sup>234</sup> Pensar esa relación, no sólo despejará la cuestión ética de la responsabilidad de los hablantes, no sólo aclarará cuál es el *status* discursivo de los testigos sino que, además, revelará ciertos rasgos de la identidad que se expone en el testimonio.

Los procedimientos nazis operados sobre el idioma y los efectos individuales y sociales que se observan tanto en aquellos que adhirieron al movimiento como aquellos que no lo hicieron, no permiten concebir al lenguaje como un puro acontecimiento o un puro tener lugar (metasemántica) en el que

---

<sup>234</sup>235 Se alude aquí a la clásica distinción que realiza Benveniste entre lo semiótico (lenguaje en tanto sistema de signos) y lo semántico (lenguaje en tanto discurso significativo).

no se consideran las frases, las proposiciones y discursos particulares y en el que el sujeto queda reducido a una mera función mediante la cual el lenguaje se difunde<sup>235</sup>. Klemperer y muchos otros sobrevivientes pero también Grass y los testimonios dados por jefes nazis, indican que es importante considerar que en el pasaje de la lengua al discurso, lo efectivamente dicho opera, transforma, induce, moldea a los sujetos, creando rasgos identitarios, que sin llegar a tener el *status* de una esencia o fundamento, hablan de una cierta habitualidad mediante la cual el sujeto se relaciona consigo mismo. Lo efectivamente dicho en ese tener lugar del lenguaje y la forma en que se dice configuran un estilo de apropiación de la lengua que señala una modalidad subjetiva que no se identifica ingenuamente con el cuerpo psicossomático ni constituye una identidad plena y transparente para la conciencia, pero que marca grados de respuesta estética y ética –resistencia, sumisión- a los designios de la lengua y también aproxima a una consideración ontológica del sujeto.

Considerar la lengua desde el aspecto puramente metasemántico, es desconsiderar al sujeto hablante y su poder sobre la lengua, se desconoce así la efectiva apropiación, la modelación particular, el estilo<sup>236</sup> que los hablantes

---

<sup>235</sup> Agamben, en *Lo que queda de Auschwitz* (*op.cit.*), describe la metasemántica enunciativa que desarrolla Foucault en *La Arqueología del saber* y señala que considerar al lenguaje en su ‘puro tener lugar’ es un medio fructífero de análisis pero también riesgoso: “...Foucault parece haber omitido –al menos hasta cierto punto- interrogarse sobre las implicaciones éticas de la teoría de los enunciados. Comprometido como estaba en borrar y despsicologizar al autor, en identificar en la neutralización de la pregunta ‘¿quién habla?’ una suerte de ética inmanente de la escritura, sólo empezó a advertir tardíamente todas las consecuencias que la desubjetivación y la descomposición del autor podían tener sobre el propio sujeto.” (p. 148)

<sup>236</sup>Se mostró, en el capítulo anterior, la consideración que hace Ricoeur respecto del estilo y cómo el estilo remite e individualiza al autor pero también Rancière, por ejemplo, escribe con respecto al estilo de Flaubert en *La palabra muda* (*op.cit.* p. 139): “(El estilo) Ya no se trata ni de lo apropiado del discurso con respecto a los personajes o a las situaciones, ni del sistema de los ornamentos, giros o

elaboran en el lenguaje. Una lengua considerada exclusivamente desde su aspecto metasemántico muere en su anonimato e indiferencia y una lengua muerta (como la pergeñada por el nazismo), mata. Crea, también, falsos testigos en el sentido de que, en tanto meros difusores de una lengua, no pueden dar cuenta de la experiencia íntegra de la lengua, que implica también la apropiación particular del lenguaje. Los falsos testigos pueden incluso morir ‘defendiendo’ sus discursos pero nunca pueden ser *superstes* en tanto aquellos que ofrecen su palabra acerca de determinados acontecimientos vividos hasta el final porque no ofrecen ‘su’ palabra sino meramente la voz para que la lengua se repita. Klemperer, y en menor medida, Grass, pueden ser considerados, en cambio, *superstes*. Ellos padecen y dicen (en la medida en que puede ser dicho) el pasaje de la lengua al discurso, registran el efecto terrible que tiene una lengua (en vías de destrucción) en el cuerpo y la conciencia. Porque están en relación con esa lengua es que pueden resistir el avance de su aniquilación, advirtiendo que, quizás, la vitalidad del lenguaje está en la apropiación individual de la misma. El gesto testimonial de estos *superstes* debe ser considerado como el de los poetas o el del *auctor*, tal como sostiene Agamben:

---

...la palabra poética es la que se sitúa siempre en posición de resto, y puede, de este modo, testimoniar. Los poetas –los testigos- fundan la lengua como lo que resta, lo que sobrevive en acto a la posibilidad –o la imposibilidad- de hablar<sup>237</sup>.

---

figuras que convienen a un género. Es una ‘manera de ver’, es decir que se trata de la concepción misma de la idea... Escribir es ver, convertirse en ojo, poner las cosas en el puro medio de su visión, *es decir, en el puro medio de su idea*. Y es una manera ‘absoluta’ de ver.”

<sup>237</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, *op.cit.*, p.169.

---

Resulta necesario volver aquí a la noción agambeniana de ‘resto’, ¿en qué consiste esa fractura que no puede ser jamás llenada con palabras?, ¿en qué consiste esa inactualidad perseverante en los sujetos que, por la naturaleza misma del lenguaje, jamás llegarían a ser testigos integrales pero que, precisamente, por esa imposibilidad es que revelan los movimientos subjetivos del humano? ‘Resto’, ‘restancia’: potencia de no, potencia de suspensión, potencia de posibilidad y, también, potencia de imposibilidad, de subjetivación absoluta, totalitaria y potencia de no ser. El testimonio revela las variables en las que los hablantes de un lenguaje pueden situarse y esas variables indican lo que puede ser dicho respecto de la subjetividad: la subjetividad oscila entre el extremo de una voz que, meramente, repite consignas como ruidos insignificantes y la instancia en la que esa misma voz se vuelve palabra. Que la voz se vuelva palabra, testimonio, implica asumir la vacilación del verdadero testigo: aquel que sabe que al dar cuenta, hasta el final, de su propia experiencia, jamás podrá decirla plenamente porque el lenguaje con el que se expresa, fluctúa entre el poder decir y la imposibilidad de decir. En esa oscilación se encuentra la clave de una subjetividad que, en su imposibilidad encuentra su posibilidad.

Foucault escribe en *¿Qué es un autor?*:

---

Igualmente, ¿no se podría volver a examinar los privilegios del sujeto a partir del análisis de este tipo? Sé bien que al emprender el análisis interno y

---

arquitectónico de una obra (se trate de un texto literario, de un sistema filosófico o de una obra científica), al poner entre paréntesis las referencias biográficas o psicológicas del sujeto, ya se ha vuelto a cuestionar el carácter absoluto y el papel fundador del sujeto. Pero quizá sería preciso volver sobre esta incertidumbre, no para restaurar el tema de un sujeto originario, sino para comprender los puntos de intersección, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto. Se trata de invertir el problema tradicional. No plantear la cuestión acerca de qué forma la libertad del sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darle sentido, cómo puede animar desde el interior las reglas de un lenguaje y clarificar así las intenciones que le son propias. Sino plantear más bien estas cuestiones: ¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden de los discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discurso, qué funciones puede ejercer, y obedeciendo a qué reglas? En resumen se trata de despojar al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario y analizarlo como una función variable y compleja del discurso<sup>238</sup>.

---

La larga cita indica el camino que debe profundizarse en torno a la cuestión del sujeto y que encuentra en el testimonio una clave: ‘dar la vuelta al problema tradicional’, buscar los ‘puntos de intersección’, aclarar la ‘aparición del sujeto en el orden del discurso’. Si la tarea es, no ya un retorno al sujeto absoluto, interesa descubrir qué proceso y mediante qué funciones se constituye la subjetividad narrativa o testimonial, subjetividad que recorre polos que van desde la identidad hasta desidentificación o, en términos agambenianos, de la subjetivación a la desubjetivación, albergando siempre un ‘resto’ entendido como potencia inactualizable.

Agamben afirma que debemos aprender a pensar al hombre no como tradicionalmente se ha hecho (en tanto articulación y conjunción de ‘sustancias’ opuestas: alma/cuerpo, lenguaje/ vida) sino, precisamente en esa desconexión, en esa desarticulación e “investigar no el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación.”<sup>239</sup> Pero, para pensar ‘el

---

<sup>238</sup> Foucault, M., *¿Qué es un autor?*, op. cit., p. 36.

<sup>239</sup> Agamben, G., *Estado de Excepción*, op.cit. p. 16.

misterio práctico y político de la separación’, hace falta indagar en las fuerzas que habitan dicha desconexión, en las tensiones que producen el resto subjetivo, fuerzas que son, en general, nombradas por pares, en apariencia contradictorios: yo-otro, conciencia-inconsciente, vida-muerte, tiempo histórico-tiempo monumental, mente-cuerpo, amor-odio (pasiones en general), etc. En este contexto de investigación se inserta, además, el tema de la actualización de las potencias en los términos novedosos que plantea Agamben:

Creo que sería extremadamente importante pensar de un modo nuevo la relación entre la potencia y el acto, lo posible y lo real. No es lo posible que exige ser realizado, sino la realidad que exige volverse posible<sup>240</sup>.

¿Qué implica esta inversión? ¿Por qué la realidad exige volverse posible?

En términos de subjetividad, ¿qué realidad es la que Agamben demanda que se vuelva posible? Y en términos políticos, ¿qué realidad ‘inoperosa’ podría advenir? Si tenemos en cuenta que Agamben nos propone superar “las lógicas binarias’ y transformar las dicotomías en ‘bipolaridades’, las oposiciones sustanciales en un campo de fuerzas recorrido por tensiones polares que están presentes en cada uno de los puntos sin que exista posibilidad alguna de trazar líneas claras de demarcación”<sup>241</sup>. ¿Acaso no hace falta sumergirse en esas tensiones aunque, precisamente, no resulte necesario ‘trazar líneas claras de demarcación’? Explorar esas tensiones significaría transitar un amplio y lábil campo -subjetivo, político-, en el que, quizás, no se encuentre nada que resulte propiamente humano<sup>242</sup> aunque haga posible lo humano entendido como resto.

---

<sup>240</sup> *Ibidem*.

<sup>241</sup> *Ibidem*.

<sup>242</sup> En *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Torino, Bollati Boringhieri, 1996 y en castellano: *Medios Sin Fin, notas sobre política*, trad.: A. Gimeno Cuspina, Valencia, Pre-textos, 2001, p. 117),

La obra de Agamben recorre múltiples figuras de la subjetividad –el testigo, el infante, el melancólico, el artista, el musulmán, el *homo sacer*, Bartleby, el escribiente etc.-, con las que se describe el pasaje de la potencia al acto sin que por ello las potencias queden agotadas en su actualización sino que, por el contrario, lo posible se preserva o late en la realización volviéndose imposibilidad, negatividad, no ser en el ser constitutivo<sup>243</sup>.

La presencia de ausencias en lo relativo a las potencias humanas marca una zona en la que pensar la desconexión de la que Agamben nos habla y, quizás, es la ocasión para que otra realidad subjetiva y política se vuelva posible.

Los paradigmas que Agamben presenta en su obra no podrían, de ninguna manera, proponerse como hitos en un camino dialéctico que, al estilo de la *Fenomenología del Espíritu*<sup>244</sup>, irían resolviéndose en síntesis de progresiva transparencia y autoconocimiento de la conciencia. Por el contrario, dichas figuras, señalan siempre una cesura, una negatividad porque:

---

Agamben, explicando una cita de Aristóteles, escribe lo siguiente: “La política existe porque el hombre es un ser *argós*, que no se define por ninguna operación propia; es decir: un ser de pura potencia, que no puede agotarse en ninguna identidad y ninguna vocación...”

<sup>243</sup> En el ensayo ‘On potentiality’ (*Potentialities*, translation: Daniel Heller-Roazen California, Stanford University Press, 1999.) Agamben investiga la noción de ‘potencia’ en la obra de Aristóteles y sostiene que la potencia no es simplemente ‘privación’, sino la existencia de lo inexistente o la ‘presencia de una ausencia’. Y, en general, podría decirse que a toda potencia le pertenece, originalmente, la potencia de ‘no’, esto quiere decir que, en el momento de pasar al acto, no se elimina la potencia sino que la potencia queda integrada en el acto en tanto posibilidad de lo no realizado (presencia de lo que no está en acto). Este ‘puede no’ o realización permanente de la contingencia se verifica en la obra de Agamben en diversos ámbitos: arte, política, subjetividad. Agamben escribe en *La comunita che viene* (Torino, Bollati Boringhieri, 2001 y en castellano: *La comunidad que viene*, trad: J.L Villacañas y C. La Rocca, Madrid, Editora Nacional, 2003) una frase esclarecedora respecto de la relación entre ser y no ser que resulta el núcleo de la problemática del par categorial ‘acto-potencia’: “La maravilla no es que algo haya podido ser, sino que haya podido negar el no-ser”. p. 93.

<sup>244</sup> Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, trad: Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

...el hombre tiene lugar en el no lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste sólo en este faltarse y en la errancia que con ello se abre<sup>245</sup>.

Así, los paradigmas agambenianos tienden más bien a subrayar la impotencia de la potencia y el ‘resto’ humano que queda del movimiento errante. Desde ‘el musulmán’ –que “Define un experimento biopolítico sobre los operadores del ser que transforma y desarticula al sujeto hasta un punto límite, en que el nexo entre subjetivación y desubjetivación parece deshacerse”<sup>246</sup>, hasta Bartleby, el escribiente –que “como escriba que ha dejado de escribir es la figura extrema de la nada de la que procede toda creación y, al mismo tiempo, la más implacable reivindicación de esta nada como potencia pura y absoluta”<sup>247</sup>, las figuras tienden a mostrar preferentemente ausencias, movimientos que señalan, más bien, cesuras, negatividad.

Es difícil rastrear en la obra de Agamben figuras que muestren subjetividades dominantes, fuertemente afirmadas. El mismo Agamben dice: “Yo pienso que tan interesantes como los procesos de subjetivación son los procesos de desubjetivación”<sup>248</sup> y, por eso, sus paradigmas revelan más bien sujetos de pérdida. Pero, aun así, en el extremo polar de la subjetivación parecerían aglutinarse aquellas figuras que pretenden hacer intervenir –con mortíferos efectos- la voluntad y la razón en un proceso de bloqueamiento de las potencias humanas: por ejemplo, los nazis o el abogado empleador de Bartleby.

<sup>245</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III, op. cit.*, pp. 141, 142.

<sup>246</sup> *Ibidem, op. cit.*, p. 155.

<sup>247</sup> Deleuze, G., Agamben, G., Pardo, J.L., *Preferiría no Hacerlo, Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, versión castellana de J.L. Pardo y traducción de Bartleby el escribiente de J.M. Benítez Ariza, Valencia, Pre-textos, 2001, pág. 111.

<sup>248</sup> *Estado de Excepción, op. cit.*, p. 17.

También, por otro lado, pueden rastrearse en la obra, no ya individuos que expresen el polo de la subjetivación sino instituciones y prácticas que forzarían los procesos de subjetivación, así, ‘el estado espectacular’ y los ‘medios de comunicación’<sup>249</sup> producen, en la experiencia política contemporánea y por medio de la ‘extrema apropiación del lenguaje’, una suerte de agotamiento de las fuerzas humanas y procedimientos de identificación/subjetivación que buscan clasificar, capturar, inmovilizar con violencia el campo de fuerzas subjetivo<sup>250</sup>. De todas maneras, en la obra de Agamben, hay una figura que podría resultar el paradigma del sujeto que se propone, como dijo Foucault “no para restaurar el tema de un sujeto originario, sino para comprender los puntos de intersección, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto.”, es la figura de los amantes.

En *Medios sin Fin*, Agamben, siguiendo la reflexión de Walter Benjamin, explora la idea de ‘Felicidad’:

La definición del concepto de ‘vida feliz’ (de una manera que no permita su superación de una ontología, puesto que del ‘ser: no tenemos otra experiencia que la de vivir’) sigue siendo uno de los objetivos esenciales del pensamiento que viene... [La vida feliz debe ser] una vida suficiente y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno.<sup>251</sup>

En cuatro momentos de la obra de Agamben sobresalen, especialmente, sus reflexiones en torno al amor y a los amantes y el tipo de felicidad que allí se

---

<sup>249</sup> En *Medios sin Fin, notas sobre política, op.cit.*, Agamben, explora nociones tales como ‘estado espectacular’, ‘medios de comunicación’, ‘refugiado’, ‘pueblo’ que definen las prácticas políticas contemporáneas y estrategias subjetivantes.

<sup>250</sup> Aquí, Agamben toma la posta de la investigación de M. Foucault, en cuanto a las estrategias de la microfísica del poder.

<sup>251</sup> Agamben, G., *Medios sin Fin, op. cit.*, p. 68.

hace posible: *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*<sup>252</sup>, *Idea de la Prosa*<sup>253</sup>, *La potencia del pensamiento*<sup>254</sup> y *Lo Abierto, el hombre y el animal*<sup>255</sup>; rastrear esas líneas de pensamiento permite pensar en la posible realización del sujeto entendido como ‘resto’ e introducir el concepto de ‘inoperosidad’ en el austero marco de felicidad suficiente que Agamben propone.

Presentaré someramente el paradigma de ‘los amantes’<sup>256</sup> para intentar descubrir la realización de las potencias de la subjetividad entendida como ‘resto inoperoso’.

### 1. Morada de amor: estancia de fantasmas

En *Estancias*, Agamben traza lo que él llama una ‘tipología de lo irreal’ en la producción cultural de occidente, a través de la cual “el espíritu humano responde a la imposible tarea de apropiarse de lo que debe, en cada caso, permanecer inapropiable.”<sup>257</sup> Aquello que permanece inapropiable, fantasmático es, precisamente, aquello que la cultura busca –verdad, Dios, trascendencia, palabra cierta- pero no por eso la tarea se vuelve inútil. La búsqueda de lo inapropiable más bien es una tarea amorosa que alienta el reconocimiento de la

---

<sup>252</sup> Agamben, G., Stanze. *La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977, y en castellano *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad.: Tomás Segovia, Valencia, Pre-textos, 2001.

<sup>253</sup> Agamben, G., *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002 y en castellano: *Idea de la Prosa*, trad.: L. Silvani, Barcelona, Península, 1989.

<sup>254</sup> Agamben, G., *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2005 y en castellano: *La potencia del pensamiento*, Trad.: F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007.

<sup>255</sup> Agamben, G., *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, y en castellano: *Lo Abierto, el hombre y el animal*, trad.: A. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 2005.

<sup>256</sup> No seguiré la presentación del paradigma en el orden correspondiente al del aparición de las obras sino en lo que considero el más apropiado orden argumentativo.

<sup>257</sup> *Estancias, La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, op.cit., p.14.

diferencia y “a la que corresponde sin embargo el poder hacer de tal modo que lo que no es, en cierto sentido sea y lo que es, a su vez, en cierto sentido no sea”.<sup>258</sup>

La cita resulta sugestiva puesto que, precisamente el amor será presentado como aquello de lo que se goza pero que también se difiere, aquello que se niega y, a la vez, se afirma.

El tema del amor aparece especialmente tratado en dos de los cuatro ensayos que componen *Estancias*: (‘Primera Parte: Los fantasmas de eros’ y ‘Tercera parte: La palabra y el fantasma’). En la Primera Parte, Agamben estudia el amor y su conexión con la melancolía: ‘Amor y melancolía como enfermedades afines si es que no idénticas.’<sup>259</sup> que se caracterizan por la contemplación, producción y deseo de lo inasible. Escribe Agamben:

La intención erótica que desencadena el desorden melancólico se presenta aquí como la que quiere poseer y tocar aquello que debería ser sólo objeto de contemplación, y el trágico desarreglo del temperamento saturnino encuentra su raíz en la íntima contradicción de un gesto que quiere abrazar lo inasible. [...] No se trata simplemente aquí, como se ha señalado, de un límite estático de la estructura mental de los melancólicos que los excluya de la esfera metafísica, sino más bien de un límite dialéctico que toma su sentido en relación con el impulso erótico de transgresión que transforma la intención contemplativa en ‘concupiscencia de abrazo.’<sup>260</sup>

El ensayo ‘La palabra y el fantasma’, que lleva por subtítulo ‘La teoría del fantasma en la poesía del amor del siglo XIII’ trata acerca de la función de la imagen, del fantasma, en el proceso cognoscitivo en relación con los procesos

---

<sup>258</sup> *Estancias, La palabra y el fantasma en la cultura occidental, op.cit.*, p.15. Aquí, Agamben explica que sigue la sugerencia platónica de pensar el ‘lugar’ no como algo espacial, sino como algo más originario que el espacio (diferencia).

<sup>259</sup> *Ibidem.* p. 46.

<sup>260</sup> *Ibidem.* p. 48.

amorosos. Allí explica Agamben que no hay dos amores (contemplativo y corporal) sino una única experiencia amorosa que es, simultáneamente, contemplación del fantasma interior y deseo ‘concupiscente’ que tiene como origen y objeto el mencionado fantasma. En *Estancias* pueden seguirse temáticas y reflexiones que aparecen en otras obras de Agamben: la presencia ausente de los objetos de amor y conocimiento, el lugar del lenguaje en los intentos de apropiación/delimitación de lo inaferrable, la posibilidad de habitar entre polaridades (‘Entre Narciso y Pígalión’, por ejemplo) sin que las polaridades encuentren síntesis alguna. El amor, en este libro, es también abordado, como un lugar (estancia) sin lugar, como experiencia que, en palabras de Agamben “abre un espacio a la epifanía de lo inasible”. Para estudiar el paradigma de los amantes, veremos que en otros textos Agamben presenta figuras no ya intrínsecamente relacionadas con la patología de la melancolía o ávidas de contemplación de lo inexistente sino ejemplos en los que el amor también se concreta en cuerpos, sexualidad e intimidad y, aunque esa clase de amor también se mantiene en lejanía, por esa misma razón, es que podría hacer posible la plenitud de la subjetividad entendida como ‘resto inoperoso’.

## 2. Presencia/ausencia de ‘amor’ en Heidegger

En *La potencia del pensamiento*, Agamben dedica un largo ensayo (‘La pasión por la facticidad –Heidegger y el amor-’) a las pasiones y los templos de ánimo centrado, especialmente, en la cuestión de la ausencia/presencia del amor en la obra de Heidegger. En ese trabajo, Agamben se pregunta por qué el amor

ha sido apenas tratado por Heidegger en *El Ser y el Tiempo*<sup>261</sup> en un pie de página referido a Pascal y a Agustín, si por un lado “Heidegger es entonces plenamente conciente de la importancia fundante del amor, fundante en el sentido en que condiciona precisamente la posibilidad del conocimiento y el acceso a la verdad.”<sup>262</sup> y, por otro, mientras escribía el texto, vivía la gran pasión de su vida con Hannah Arendt y el libro es fruto de ese influjo.

La respuesta de Agamben consistirá en estudiar y conectar varios conceptos heideggerianos- ‘facticidad’, ‘temples de ánimo’, ‘propiedad/impropiedad’ etc.- para, finalmente, darle a las pasiones la fundamental dimensión ontológica que corresponde al *Dasein* en tanto ser-ahí.

El filósofo alemán, señala Agamben, tematizó, en un curso de 1936 referido a Nietzsche<sup>263</sup>, la cuestión de las pasiones distinguiéndolas de los simples y erráticos afectos. Amor y odio serían auténticas pasiones porque atraviesan al humano originalmente en tanto poderes cohesionantes a los que les es propio alcanzar la apertura del propio ser; es por el amor (y el odio) que el hombre es capaz de tomar contacto consigo mismo y adquirir lucidez respecto de los seres que lo rodean. Es por las pasiones que el *Dasein* experimenta con mayor intensidad el ‘ahí’, la apertura y cerrazón de lo que es y puede ser.

Con evidente interés en el tema de la actualización de las potencias a través de las pasiones, Agamben investiga el tratamiento del tema en Heidegger y sostiene que para Heidegger el amor se revelaría como aquello que

---

<sup>261</sup> Heidegger, M., *El Ser y El Tiempo*, trad.: J.Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

<sup>262</sup> *La potencia del pensamiento, op.cit.*, p. 373.

<sup>263</sup> El curso al que hace referencia Agamben aparece en castellano en: Heidegger, M., ‘La Voluntad de poder como arte’ en *Nietzsche*, trad.: J.L. Vermal, Madrid, Imago Mundi, 2005.

favorece el despliegue de lo que una persona puede ser pero albergando en la misma posibilidad la imposibilidad; escribe Agamben:

La pasión, en tanto *potentia pasiva*, es aquí la experiencia más radical de la posibilidad (*mögen*) que está en juego en el *Dasein*: *un poder que puede no sólo la potencia (las maneras de ser de hecho posibles), sino también y ante todo la impotencia.* <sup>264</sup>

Hacia el final del ensayo, el tema de las pasiones, en particular el amor, revela plenamente su *status* ontológico. Lo propio del hombre, afirma Agamben, siguiendo la red de conceptos heideggerianos es, no la apropiación de algo oculto en la existencia sino, la apropiación de la ocultación misma, de la opacidad en lo luminoso, de aquello que, al revelarse se resguarda, lo propio de lo humano es el abandonarse a aquello que la palabra *a-letheia* indica: el estar, a la vez, en la verdad y en la no-verdad. <sup>265</sup>

Es en este contexto que el amor (des)oculta sus múltiples dimensiones puesto que el amor sería la exposición íntima de todo aquello que los amantes son y no son, pueden ser y no ser, revelación amorosa de la propia verdad de la no verdad: “En el amor, lo amado viene a la luz, con el amante, en su ser velado, en una facticidad eterna más allá del ser’.” <sup>266</sup>

Así, entonces, en esta primera presentación, el paradigma de los amantes se muestra como un ámbito de intimidad en el que se libera el campo de fuerzas de

---

<sup>264</sup> Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, *op.cit.*, p. 402.

<sup>265</sup> La noción heideggeriana de *a-letheia*, con la ‘a’ privativa, indica que la verdad, en tanto apertura o revelación, supone un ocultarse originario, escribe Heidegger: “Todo ente, al que hace frente y acompaña este espacio luminoso, guarda este raro antagonismo de la presencia que se reserva siempre, al mismo tiempo, en una ocultación. La luz dentro de la que está el ente es en sí, al mismo tiempo, ocultación.” (‘El origen de la obra de arte’ en *Arte y Poesía*, trad.: S. Ramos, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 68).

<sup>266</sup> Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, *op. cit.*, p. 406.

la bipolaridad subjetiva puesto que los amantes no sólo muestran su radical posibilidad de ser y no ser sino que, precisamente, lo que el amor alienta es la revelación apasionada de la contingencia que cada uno alberga en sí. En esta línea en la que se señala la simultaneidad de ser y no ser es que puede explorarse la noción agambeniana de ‘inoperosidad’.

También en *Idea de la Prosa*, Agamben, traza el campo de la donación que realizan los amantes: la lejanía del otro, parece ser la condición de la proximidad.

### 3. Ideas ‘extranjeras’ en torno al amor

Escribe Agamben acerca de la intimidad con el otro:

Vivir en la intimidad de un ser extraño, y no para aproximarlo, para hacerlo conocido, sino para mantenerlo extraño, lejano, es más, inaparente –tan inaparente que su nombre lo contenga todo. E, incluso en el sufrimiento, día tras día no ser más que el lugar siempre abierto, la luz constante en la que aquel uno, aquella cosa permanece siempre expuesta y amurallada.<sup>267</sup>

Los amantes se ofrecen lejanía, inapariencia, son el claro o la luz en el que el amado puede confiar su ser (exposición) y su ocultamiento (amurallamiento) porque la condición del amor sería, precisamente, preservar al otro como inaferrable y siempre extraño. Y, porque los amantes buscan la libertad de la mutua extranjería, es que indican que, entre el polo subjetivante y el polo de la desubjetivación, pueden circular las fuerzas de la identidad que tiende a derrumbarse, de las potencias que no se realizan: redención de campos de fuerzas que no temen ser apresadas por el otro. Como en el caso heideggeriano,

---

<sup>267</sup> Agamben, G., ‘Idea del Amor’ en *Idea de la prosa*, op.cit., p. 43.

los amantes son el lugar de la *a-letheia*, revelación de lo que no puede sino ocultarse, de lo que es no siendo. Pero, además, veremos que el paradigma de los amantes es también ejemplo del modo en que el humano convive consigo mismo y otro/s, sin meta, sin intención capitalista, sin intercambio mercantil o fetichista, inoperoso.

En ‘Genius’<sup>268</sup>, Agamben describe al dios de la generación, el dios que personifica la energía sexual, al dios que es la suma de las cualidades físicas y morales innatas en aquel que comienza a ser pero también aquello que en nosotros nos supera y excede, lo ‘impersonal’ y pre-individual que ‘nos impide cerrarnos en una identidad sustancial’. ‘Genius’ parece ser el polo extremo de la subjetivación, el punto de fuga ‘personal’ en el que se pierde toda pertenencia, toda conciencia o intento de delinear un ‘yo’:

El hombre es, por lo tanto, un ser único hecho de dos fases; un ser que resulta de la complicada dialéctica entre una parte no (todavía) individuada y vivida, y otra parte ya marcada por la suerte y por la experiencia individual.<sup>269</sup>

Como en el paradigma de los amantes, en el paradigma de ‘genius’, nos vemos acompañados, sometidos y alentados por aquello que es extraño (amante/genius) y que por la peculiaridad de su exceso e impertinencia nos define en la actualización de la (im)potencialidad subjetiva. Y también, como entre los amantes: ‘hay una ética en la relación con genius que define el rango de todo ser’ (p.13): amar discretamente –respetar, honrar-, en el otro y en uno

---

<sup>268</sup> Agamben, G., *Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005, en castellano ‘Genius’ en *Profanaciones*, trad.: de F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.

<sup>269</sup> *Profanaciones*, *op.cit.*, p.10.

mismo la propia inconsistencia, la lejanía, la tensión de las fuerzas hasta su impersonalidad<sup>270</sup>.

Amantes y ‘genius’ se conjugan en (mi) terrible intimidad con lo otro: lo otro en mí –genius- es como el amante que se acerca, complace y despliega, sólo a condición de distancia.

Hacia el final de su ensayo, Agamben escribe que llega el momento en que ‘genius’ nos abandona pero “y aún así, en alguna parte sabemos que sólo en este preciso momento nos pertenece, que sólo ahora comenzamos a vivir una vida puramente humana y terrena, la vida que no ha mantenido sus promesas y puede ahora por esto darnos infinitamente más”.<sup>271</sup> Y, aunque Agamben afirma que cuando ‘genius’ nos abandona comienza ‘el larguísimo desaprendizaje de sí’, hace falta aún explorar en qué consiste ese desaprendizaje para comprender que entre los amantes se realiza el más auténtico aprendizaje de ese desaprendizaje.

#### 4. Lo abierto en el amor

En *Lo Abierto, el hombre y el animal*, Agamben estudia la relación del hombre con la animalidad. El autor sostiene que, a pesar de que tradicionalmente se ha pensado al humano en la misteriosa conjunción de lo natural/animal y lo espiritual/social/lingüístico, conviene reflexionar acerca de

---

<sup>270</sup> En ‘Demoníaco’ (*La comunidad que viene, op.cit.*, p 36), Agamben parece nombrar a ‘genius’ con una posible variación o matiz del nombre: ‘demonio’. “El demonio es, en todo ser que es, la posibilidad de no ser que silenciosamente implora nuestro socorro...”. El demonio aquí mentado es también una forma de delinear la relación ética con aquello que debe mantenerse respetado y distante pero no negado: “El mal es únicamente nuestra reacción inadecuada frente a este elemento demoníaco, nuestro retroceder asustados delante de él para ejercitar –fundándolo en esta fuga- algún poder ser faltando a nuestra íntima posibilidad de no ser, abandonamos lo único que hace posible el amor”.

<sup>271</sup> *Profanaciones, op.cit.*, p.17.

la cesura o separación práctica y política entre estos dos ámbitos para comprender y preparar el devenir futuro del hombre.

Ese devenir posible del hombre, que podría disponer otro tipo de convivencia política, necesita ser pensado en un hiato o intervalo, en el lugar de suspensión que no es ni vida propiamente humana ni vida propiamente animal. Es hiato o suspensión no es una nada estéril sino un espacio que revela potencias que, una vez más, pueden ser exploradas desde la perspectiva del paradigma de los amantes.

Tomando un pasaje de Walter Benjamin<sup>272</sup> y analizando una serie de cuadros de Tiziano<sup>273</sup>, Agamben ahonda en la sexualidad de los amantes:

Desde luego, en el momento de la satisfacción, los amantes han conocido uno de otro algo que no habrían debido saber –han perdido su misterio- sin que se hayan hecho por eso menos impenetrables. Pero, en este mutuo alejamiento del secreto, acceden, al igual que en el aforismo de Benjamin, a una vida nueva y más dichosa, ni animal ni humana [...] En la satisfacción, los amantes, que han perdido su misterio, contemplan una naturaleza humana que se ha hecho perfectamente ociosa; la inocupación y el ‘desoeuvrement’ de lo humano y el animal como figura suprema e insalvable de la vida.<sup>274</sup>

Así, por fin, el paradigma de los amantes revela todas sus dimensiones. Es en el cumplimiento del amor carnal donde culminan, aunque disolviéndose, las fuerzas que recorren el campo de subjetivación/desubjetivación propio del

---

<sup>272</sup> Escribe Benjamín en *Dirección Única* (Trad: J.J del Solar y M. Allende Salazar, Madrid, Alfaguara, 1987.): “La satisfacción sexual libera al hombre de su misterio, que no reside en la sexualidad, pero que en su satisfacción, y quizá sólo en ella, es truncado, no resuelto. Hay que compararlo con el lazo que le liga a la vida. La mujer lo corta, y el hombre queda libre para la muerte porque su vida ha perdido el misterio. De este modo vuelve a nacer, y así como la amada lo libera del hechizo de la madre, la mujer lo desliga más literalmente de la madre tierra; es la comadrona que corta ese cordón umbilical que el misterio de la naturaleza ha trenzado.”

<sup>273</sup> Los cuadros de Tiziano que Agamben estudia son ‘Ninfa y Pastor’ y ‘Las tres Edades del hombre’.

<sup>274</sup> *Lo Abierto, el hombre y el animal, op.cit.*, pp.110, 111 Se debe tener en cuenta que en este texto se emplean los términos ‘inocupación’, ‘desoeuvrement’, cuando yo empleo el término ‘inoperosidad’.

humano ya que, precisamente, porque pueden desplegarse la más íntima (im)potencialidad es que los amantes, permaneciendo siempre ‘otro’ para el otro, exhiben su falta de misterio. Los amantes son figuras del derroche de las fuerzas, figuras que se vuelven plenas cuando, en el vértice amoroso, se inicia el ocaso de las potencias<sup>275</sup>, en esas condiciones es posible pensar la noción Agambeniana de ‘inoperosidad’.

La noción de ‘inoperosidad’ o ‘desobra’ se encuentra diseminada en la obra de Agamben aunque puede encontrarse un desarrollo minucioso en el capítulo 8 –‘Arqueología de la gloria’- de *El Reino y la gloria*<sup>276</sup>. Allí se estudia en detalle la relación estrecha entre inoperosidad y gloria desde diferentes perspectivas que van desde Aristóteles a Spinoza, pasando por San Pablo y Agustín o el judaísmo helenístico. Si bien el estudio de Agamben explora la concepción religiosa de ‘inoperosidad’ relacionada con el poder divino y también a lo que puede, en ese ámbito, ser una ‘vida verdadera’, una ‘vida despreocupada’ o sabática, el filósofo trae, por la vía de Spinoza y la poesía, el concepto al ámbito inmanente del humano. El devenir ‘sábado’, que filósofos y teólogos han pensado en relación a la gloria de Dios, bien puede servir de modelo para la vida futura del

---

<sup>275</sup> Los amantes, en su intimidad, pueden asumir plenamente la contingencia; asumir esa contingencia es, no sólo reconocer que en el pasaje al acto las potencias no quedan agotadas, que en el pasaje al acto no se niega la posibilidad de no-ser sino también que porque la imposibilidad queda integrada en la realización es que se abren otras posibilidades. Agamben explicita esta idea refiriéndose a la creación: “El acto de creación no es en realidad, según la fastidiosa concepción corriente, un proceso que va de la potencia al acto para agotarse en él, sino que contiene en su centro un *acto de descreación* en el cual lo que fue y lo que no fue quedan restituidos a su unidad originaria en la mente de Dios, y lo que podía no ser y ha sido se disipa en lo que podía ser y no ha sido. Este acto de descreación es propiamente la *vida* de la obra, lo que permite su lectura, su traducción y su crítica, y lo que en estas cosas se trata de repetir.” (*Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental, op.cit.*, p.271).

<sup>276</sup> Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell' economia e del governo, Homo Sacer, II, 2*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, y en castellano: *El reino y la gloria, una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Homo Sacer II, 2*, trad.; F. Costa, E. Castro, M. Ruvituro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.

hombre. Agamben describe la inoperosidad como un estado en el que no hay desidia ni necesidad, un estado que no es el de la acción pero tampoco el del ocio, una suerte de desactivación, una vida ‘como si no’:

La vida, que contempla la propia potencia de obrar, se vuelve inoperosa en todas sus operaciones, vive sólo (su) vivilidad. (...) El sí, la subjetividad, es lo que se abre como una inoperosidad central en toda operación, como la *viv-ilidad* de toda vida. En esta inoperosidad, la vida que vivimos es sólo la vida a través de la cual vivimos, sólo nuestra potencia de obrar y de vivir, nuestra obra-*bilidad* y nuestra *viv-ilidad*.<sup>277</sup>

La cita puede resultar hermética aunque, iluminada por las anteriores consideraciones, señala un camino posible para el humano: habría un ámbito no suficientemente explorado por los hombres: aquel en el que se asume una vida sin metas productivistas, un ámbito del hacer que no se mide por los resultados fetichistas y mercantiles, sino en el que la acción permita la contemplación de las potencias mismas en su (i) realización. El mundo como *viv-ilidad* implica acción propiamente humana, acción no alienada en la que pueden cubrirse las necesidades propias de la existencia pero en la que, también, es posible contemplar las potencias obrantes en la dimensión de posibilidad e imposibilidad. Como los amantes (que saben intimar en extranjería y que por eso confían), la inoperosidad reside en el hecho de la posibilidad de acciones indispensables para la existencia pero que no signifiquen otra cosa que la posibilidad de la imposibilidad: un hacer que significa despliegue y falta y, por eso mismo, una plenitud propiamente humana que encuentra su potencia en la impotencia.

---

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 437.

Con el paradigma de los amantes ‘inoperosos’, Agamben muestra un camino alternativo que implica una larga y perseverante (¿posible?) pedagogía: el aprendizaje de la acción sin otros fines ulteriores que no sean los del despliegue de las potencias sin otro propósito que las de (i)realizarse en la intimidad de una confiada vergüenza: porque la realización es irrealización es que los humanos podemos solidarizarnos viviendo una vida en la que la posibilidad es imposibilidad. En la fractura entre ser y no ser hay un mundo posible, el mundo de la acción humana en el que el hacer necesita de la suspensión para concretarse. El paradigma de los amantes es un modelo de subjetividad presentado en la intimidad pero es también un modelo que puede extenderse al ámbito político y en el que, la asunción de la inmanencia absoluta (desactivación de toda ansiedad, objetivo o fetiche metafísico o capitalista), haría posible una *viv-vilidad* en común, o más aún, que esa *viv-vilidad* sólo sea posible con los otros.

## IMPOTENCIA FILOSÓFICA

La filosofía corre el riesgo de volverse irrelevante, sus propios desarrollos teóricos pueden situarla en el callejón sin salida de la inefabilidad si sólo se ocupa de la pura existencia del lenguaje y su tener lugar, independientemente de los efectos que el lenguaje tiene en los hablantes concretos. Hemos visto hasta aquí algunos paradigmas planteados por Agamben –el testigo, los amantes (inoperosos), genius- que permiten comprender ciertos

puntos de intersección, modos de funcionamiento y dependencias del sujeto respecto de la lengua pero la cuestión requiere ulteriores desarrollos. En *Infancia e historia*, Agamben habla del proyecto de una obra no escrita pero a partir de la cual se orienta el rumbo de todo su trabajo. Esa obra exploraría la relación entre voz y lenguaje, entre *phoné* y *logos*:

En efecto, en los años que median entre la escritura de *Infancia e historia* (1977) y *El lenguaje y la muerte* (1982), muchos escritos corroboran el proyecto de una obra que permanece obstinadamente no escrita. El título de esta obra es *La voz humana* o, según otros apuntes, *Ética, o sobre la voz*.<sup>278</sup>

Esa obra exploraría la experiencia extrema del lenguaje, la del lenguaje mismo en su tener lugar que, más allá de cualquier proposición significativa y aislando cualquier referencia aliente la experiencia de la pura autorreferencialidad. Agamben elige la ‘infancia’ como el lugar para pensar los límites del lenguaje como ‘hecho bruto’, infancia no como lugar cronológico o psicosomático delimitable, sino como lugar de exploración de la diferencia entre lengua y habla o de la diferencia entre lo semiótico y lo semántico. En *Infancia e historia*, la investigación de la articulación entre lengua y habla abrevia en las investigaciones de otros pensadores del lenguaje: Saussure, Benveniste, Chomsky. Allí se plantea la posibilidad, siguiendo a Benveniste, de que si bien el nivel semiótico del lenguaje (el signo entendido como identidad para sí y alteridad para los otros signos o sucesión de unidades identificables separadamente) y el nivel semántico (discurso comprendido e identificado con

---

<sup>278</sup> Agamben, G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001 y en castellano: *Infancia e historia, Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad.: S. Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2007, pp. 213, 214.

el mundo de la enunciación) se mantienen como esferas incomunicables (y por eso es tan difícil explicar la transición en el humano de la lengua a la palabra), existiría una respuesta a ese misterio:

La teoría de la infancia permite darle una respuesta coherente a este problema. (...) El hecho de que el hombre tenga una infancia (que para hablar necesite despojarse de la infancia para constituirse como sujeto del lenguaje) rompe el 'mundo cerrado' del signo y transforma la pura lengua en discurso humano, lo semiótico en semántico. En tanto que tiene una infancia, en tanto que no habla desde siempre, el hombre no puede entrar en la lengua como sistema de signos sin transformarla radicalmente, sin constituir la en discurso.<sup>279</sup>

La transformación, explica Agamben, desarrollando los estudios de Jakobson, es posible por los fonemas, signos diferenciales puros y vacíos, significantes sin significado, que no pertenecen estrictamente ni al orden semiótico ni al orden semántico, ni a la lengua ni al discurso pero que se sitúan 'entre' esas regiones como zona de cruce y límite entre naturaleza y cultura. Balbuceo, musitaciones, arrullos, el titubeo de los sonidos que se hacen palabra, eso parece ser la infancia. Y así se ve a los niños contentos u orgullosos cuando aprenden una palabra y la repiten sin entenderla por el gusto, quizás, del sonido puro, o enrojeciendo de vergüenza o asustados o con ojos nostálgicos al hilar pequeñas frases e insistiendo en sus pequeños errores como si no quisieran aprender a hablar para complacerse a sí mismos en su no-palabra y complacer a los adultos que se alegran y ríen ante esos errores, como recordando también lo inmemorable, lo innombrable de su propia infancia: la travesía increíble que hizo el lenguaje en la voz. De todas maneras, distinguir a los fonemas como signos diferenciales puros y vacíos, signos 'entre' la naturaleza y la cultura

---

<sup>279</sup> *Ibidem*, pp. 78, 79.

tampoco termina de explicar la articulación de esos sonidos en palabras significativas: “El espacio entre voz y logos es un espacio vacío, un límite en el sentido kantiano.”<sup>280</sup> Ubicar un punto –fonema- entre cuerpo y lenguaje, entre naturaleza y cultura es quizás sólo marcar un nuevo hito en el espacio entre polaridades, un punto más en la deconstrucción (que es una errancia) entre conceptos antitéticos y admitir, nuevamente, la inerte inefabilidad con la que el pensamiento se topa. Como en las paradojas clásicas de Aquiles y la tortuga o de la flecha que nunca alcanza al blanco, aquellas paradojas que muestran cómo se abren más y más espacios entre los puntos a recorrer haciendo imposible que el movimiento progrese, el pensamiento podría complacerse en detallar su insuficiencia y adornar esa insuficiencia con mejores y más refinadas teorías. Hace falta pues emprender caminos diferentes que no soslayan el problema de la cesura entre lengua y discurso-cuerpo sino que lo emprendan desde otro punto de vista. Roland Barthes señala, en la ‘Lección inaugural’, un camino que no es ya el de la exploración de las dicotomías sino el de la superposición, o ‘mezcla’ que un hablante individual experimenta:

Creo efectivamente hoy que, con la pertinencia aquí escogida, lengua y discurso son indivisibles porque se deslizan según el mismo eje de poder. Empero, en sus comienzos esta distinción de origen saussureano (bajo el tipo de pareja Lengua/Habla) brindó grandes servicios y le dio a la semiología el aliento para comenzar. (...) No son solamente los fonemas, las palabras y las articulaciones sintácticas los que se hallan sometidos a un régimen de libertad vigilada, en la medida en que no se los puede combinar de cualquier modo, sino que toda la capa del

---

<sup>280</sup> *Ibidem*, p.221. Agamben menciona el límite kantiano y explica que incluso Kant se propuso indagar cuánto puede conocer la razón con independencia de la sensibilidad, cuánto puede la razón alcanzar objetos trascendentales, ‘conceptos vacíos sin objeto’ (*noumeno*), donde los límites del pensar no se buscarían fuera, en la referencia, sino con conceptos que se admiten a priori. Se debe tener en cuenta que los límites pertenecen tanto al campo de la experiencia (límite como perímetro o contorno que el conocimiento no sobrepasa) como a lo no experimentable (realidad exterior postulada por el límite mismo pero no cognoscible).

discurso se encuentra fijada por una red de reglas, de constricciones, de opresiones, de represiones, masivas y vagas en el nivel retórico, sutiles y agudas en el nivel gramatical: la lengua afluye en el discurso, el discurso refluye en la lengua, persisten uno bajo la otra, como en el juego de las manitas calientes. La distinción entre lengua y discurso aparece entonces como una operación transitoria; algo, en suma, de lo que se puede 'abjurar'. Ha llegado un tiempo en el que, como en una sordera progresiva, no escuché más que un solo sonido, el de la lengua y el discurso mezclados. (...) La semiología sería desde entonces ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las excusas, las agresiones, las músicas de las que está hecha la lengua activa.<sup>281</sup>

El género testimonial es un fragmento de 'lengua activa' a partir del cual puede afirmarse que la subjetividad se constituye en la afluencia de la lengua en el discurso y en la repercusión que los discursos individuales tienen en la lengua, el género muestra cesuras, imposibilidades pero también esas 'mezclas' y 'superposiciones' de las que habla Barthes puesto que también revela la forma de apropiación de la lengua que cada testigo realiza. El testimonio revela la dimensión ontológica del sujeto mostrando, con la intención ética del testigo, ese pasaje de la lengua al discurso y recalando el efecto particular que ese pasaje tiene en los individuos. Ese pasaje difiere en el 'estilo' de apropiación de la lengua: ningún testigo es un simple puesto vacío en que la lengua se expresa sino que las palabras articuladas con la que se escriben los testimonios son índice de los efectos particulares de la lengua en el cuerpo. Lo efectivamente dicho en los discursos indica no sólo la posibilidad de que puede hablarse una lengua muerta (las estrategias nazis sobre la lengua), sino que también la lengua transformada en discurso particular puede enfermar los cuerpos hablantes pero también que los discursos particulares operan sobre la lengua. Es el doble

---

<sup>281</sup> Barthes, R., *El placer del texto y Lección inaugural*, op.cit., pp. 106, 107.

movimiento que va de la lengua a los discursos y de los discursos a la lengua el que revela mejor los múltiples aspectos de la subjetividad.

Más arriba se apuntó una de las tesis de Agamben respecto de su método paradigmático: (el paradigma) “Neutralizando la dicotomía entre lo general y lo particular, sustituye la lógica dicotómica por un modelo analógico bipolar.”, pero la obra de Agamben, insiste, más bien, en el polo de lo general, sin conseguir neutralizar del todo la dicotomía que él mismo denuncia. Por ejemplo, la serie de ensayos que constituyen la primera parte de *La potencia del pensamiento*, ‘Lenguaje’<sup>282</sup>, son prueba de que el filósofo expone, desde diversos puntos de vista, que la tarea de la filosofía es la ocuparse de la revelación del lenguaje mismo y reconoce que “...la filosofía no es una visión del mundo sino una visión del lenguaje y, en efecto, el pensamiento contemporáneo ha seguido con incluso demasiado celo este camino.”<sup>283</sup> La visión del lenguaje, propia de la tarea filosófica y que se ha seguido con ‘demasiado celo’ implica, tal vez, insistir casi exclusivamente en el puro tener lugar de la lengua desconociendo los efectos individuales que ese tener lugar presenta. El estudio de los procesos de individualización o estilización de la lengua evitaría los riesgos de abstracción teórica (prestar atención sólo al polo general del paradigma), sin recaer necesariamente en una antropología o una psicología biografista.

---

<sup>282</sup> En *La potencia del pensamiento* (*op.cit.*, pp. 7, 137), se presentan los siguientes textos: ‘La cosa misma’, ‘La idea de lenguaje’, ‘Lengua e historia’, ‘Filosofía y lingüística’, ‘Vocación y voz’, ‘El yo, el ojo, la voz’, ‘Acerca de la imposibilidad de decir yo’.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 33.

La dimensión metasemántica pero también la dimensión individual deben estudiarse aún más a fondo: no sólo la lengua se hace discurso, sino que la lengua se hace discurso mediado por los géneros, se hace discurso social e histórico, se vuelve parloteo y repetición o palabra significativa en la voz particular de cada humano que toma la palabra. El testimonio es un lugar de desvelamiento, de revelación y ocultación, de posibilidad e imposibilidad que se juega en cada uno de los hablantes. La comprensión, clarificación y producción de la subjetividad estará siempre mediada por la (des) ocultación, (des) subjetivación que opera el lenguaje y, aunque el lenguaje no puede ser exhaustivo, ni proveer una descripción completa de las variables subjetivas puede proponerse indagar en la cesura entre lengua/discurso-cuerpo (Agamben) pero también narrar esa cesura (Ricoeur).

La dificultad es seria, el lenguaje es una cosa más entre las muchas cosas del mundo pero es la única clave para comprendernos en el mundo, pero ¿cómo evitar la trampa de investigar, por ejemplo, los efectos del lenguaje en la subjetividad sin contar con una posición exterior al lenguaje mismo? Agamben indicó el camino de los ‘paradigmas’ y el testigo, el testimonio y los amantes – inoperosos- han resultado hasta aquí perspectivas inmanentes, posiciones dentro del sistema de la lengua que permiten observar, desde la singularidad, el conjunto de las singularidades aunque también, como se señaló más arriba, se corre el riesgo de recaer en la pura abstracción teórica. Es posible también, adoptar otra perspectiva de exploración con el fin de complementar la anterior: la de tomar una noción que aparezca con constancia en la obra de un filósofo y

que resulte ser el núcleo de un haz de sentidos que se agrupan en torno a esa noción iluminando campos que exceden los de esa noción misma. Tomar la perspectiva de una palabra que sea algo más que un concepto puesto que su significado permanecerá siempre incumplido. En este caso, y con el propósito de profundizar la indagación agambeniana en torno a la subjetividad, tomaré un término ampliamente desarrollado por el filósofo: ‘potencia’. ‘Potencia’, además, imbricada en el uso particular que los testigos hacen del lenguaje. Desde el punto de vista de la potencia, el lenguaje ‘habla’ más allá de lo ya dicho porque esa palabra, acaso dubitativa, polisémica e, incluso, aún no definida completamente, testimonia, provisoriamente, lo que es el sujeto.

En la obra de Giorgio Agamben la cuestión de la potencia es, como ya se afirmó, una constante que articula diversas temáticas: lenguaje, política, subjetividad, arte, historia. Ese interés resulta tan manifiesto que Agamben escribe:

Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que donándose a sí misma, se salva y acrecienta en el acto. Ella nos obliga a repensar completamente no sólo la relación entre la potencia y el acto, entre lo posible y lo real, sino también a considerar de modo nuevo, en la estética el estatuto del acto de creación y de obra y, en política, el problema de la conservación del poder constituyente en el poder constituido. Pero es toda la comprensión del viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y realizaciones. Y quizás sólo desde esta perspectiva podremos al fin captar la naturaleza de pensamiento, si es verdad, como Aristóteles no se cansa de repetir, que es la potencia lo que define su esencia.<sup>284</sup>

---

<sup>284</sup> Agamben, G., *La potencia del pensamiento, Ensayos y conferencias, op.cit.*, pp. 367, 368.

Dicho interés está justificado, además, por el hecho de que el pensamiento agambeniano puede calificarse como una ontología negativa en el que la potencia y (la potencia de no) explican los movimientos, las (im)posibilidades, las obras, acontecimientos, limitaciones, organización política, del humano en el mundo.

Aquí se repasará brevemente la noción de potencia desarrollada por Agamben para luego asociarla a las ideas que el autor presenta acerca de la subjetividad. El hilo de la exploración se despliega en torno a las siguientes preguntas: ¿de qué manera se incluye la idea de potencia en los procesos de subjetivación y desubjetivación relativos a la noción de ‘resto’?, ¿qué consistencia adquiere la noción de ‘resto’ asociada a la de ‘potencia’? ¿Es posible asignar al ‘resto’ una cierta textura o densidad que, sin embargo, jamás podría convertirse en una instancia substancializada del sí mismo?

La hipótesis que guía esta parte del trabajo es que, la subjetividad, estructurada en la potencia del lenguaje (potencia de poder decir y potencia de no poder decir), construye, con el uso reiterado de la lengua, una cierta textura, una suerte de código de existencia del que se puede dar cuenta, especialmente, en géneros como el del testimonio.

Agamben desarrolla su noción de potencia a partir de la interpretación del pensamiento de Aristóteles<sup>285</sup>, vale la pena seguir, literalmente, la interpretación que realiza:

En la filosofía occidental, el concepto de potencia tiene una historia y, al menos desde Aristóteles, ocupa un puesto central. Aristóteles opone –ligando, a la vez- la potencia (*dýnamis*) al acto (*enêrgeia*), y esta oposición, que atraviesa tanto su metafísica como su física, se transmite a partir de él como herencia primero a la filosofía y luego a la ciencia medieval y moderna.<sup>286</sup>

En el breve texto ‘La potencia del pensamiento’, se lee una clara interpretación de la potencia: ‘toda potencia es impotencia’. Alejado de las versiones ingenuas que sostienen que para Aristóteles en el pasaje al acto la potencia se anula, Agamben sostiene que el pasaje al acto no anula, ni agota la fuerza de la potencia sino que, por el contrario, la potencia se conserva en el acto como potencia, como potencia de no (ser o hacer):

La tesis (de Aristóteles) define, así, la ambivalencia específica de toda potencia humana, que, en su estructura originaria, se mantiene en relación con la propia privación: es siempre –y respecto de la misma cosa- potencia de ser y de no ser, de hacer y de no hacer. (...) Potente es aquello que acoge y deja suceder el no ser y este acoger del no ser define la potencia como pasividad y pasión fundamental.<sup>287</sup>

Se observa así un rasgo distintivo de la ontología negativa de Giorgio Agamben: en el caso humano existen cooriginariamente potencia e impotencia, poder y poder no y el humano está así siempre en relación con su propia privación:

---

<sup>285</sup> Aristóteles es el primer filósofo que presenta un desarrollo detallado de la noción de potencia en varias de sus obras, especialmente en el libro noveno de su *Metafísica* pero también en *De Anima* distingue un sentido genérico de la potencia y un sentido específico. Es ese sentido específico que interesa particularmente a Agamben por cuanto se puede tener una potencia pero privarse de su ejercicio, por ejemplo un arquitecto tiene la posibilidad de construir o no una casa.

<sup>286</sup> Agamben, G., *La potencia del pensamiento, Ensayos y conferencias*, op.cit., p. 351.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 361.

...podemos decir entonces que el hombre es el viviente que existe en modo eminente en la dimensión de la potencia, del poder y del poder no. Toda potencia humana es cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder-hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. Y este es el origen de la desmesura de la potencia humana, tanto más violenta y eficaz respecto de los otros seres vivientes.<sup>288</sup>

Pero Agamben va más allá en la descripción de la negatividad y señala ciertas modalidades que la negatividad adquiere. Por un lado, la potencia y la potencia de no, no son asignadas a un sujeto como propiedad que, libremente, podría decidir o no actualizar porque la potencia no es una posesión:

Pero es decisivo que, para Aristóteles, la potencia, en cuanto se determina como *héxis* de una privación, como potencia de no-hacer y de no-ser, no puede ser asignada a un sujeto como un derecho o una propiedad.<sup>289</sup>

Por otro lado, la potencia no sólo pasa al acto sin sufrir destrucción o merma sino que, por el contrario, en su incumplimiento se acrecienta:

La potencia (la sola potencia que interesa a Aristóteles, la que surge de una *héxis*) no pasa al acto sufriendo destrucción o una alteración; su *páschein*, su pasividad consiste más bien en una conservación y un perfeccionamiento de sí (*epídoxis*, literalmente ‘don adjuntado’, significa también ‘acrecentamiento’: Guillermo de Moerbeke traduce *in ipsum id additio* (agregándolo en él), y Temisto glosa *teléiosis*, ‘cumplimiento’).<sup>290</sup>

Pero, además, a través del paradigma de Bartleby<sup>291</sup>, Agamben extrema su apuesta y muestra que la potencia y la potencia de no, nos enfrentan a la contingencia absoluta. Escribe el filósofo queriendo significar que con el paradigma bartlebiano se anuncia una nueva ontología, liberada tanto del ser como del no ser, una ontología en la que se verificaría sólo la potencia como tal:

---

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 363.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>291</sup> Deleuze, G., Agamben G., Pardo, J. L., ‘Bartleby o de la contingencia’ en *Preferiría no hacerlo, Bartleby de Herman Melville, seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben, José Luis Pardo, op.cit.*

Un ser que puede ser y, al mismo tiempo no ser, recibe en filosofía primera el nombre de contingente. El experimento al que se arriesga Bartleby es un experimento de contingencia absoluta.<sup>292</sup>

Siguiendo entonces la prescripción agambeniana de repensar la relación entre potencia y potencia de no, como forma constitutiva del humano, es necesario articular la idea de potencia con la noción de ‘resto’ considerando también los procesos de subjetivación y desubjetivación que Agamben desarrolla. Afirma el autor:

El hombre es el señor de la privación, porque más que cualquier otro viviente está, en su ser, asignado a la potencia. Pero esto significa que está, también, consignado y abandonado a ella en el sentido de que todo su poder obrar es constitutivamente un poder no-obrar; todo su conocer, un poder no-conocer.<sup>293</sup>

¿Qué significa ser ‘señor de la privación’? ¿Cómo es que en esa privación se producen los procesos de subjetivación y desubjetivación de los que habla Agamben y cómo es que puede pensarse en ese contexto la noción de ‘resto’.

Como se consignó más arriba, *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio, homo sacer III* es un raro texto de filosofía puesto que incluye múltiples citas en primera persona del singular. Mientras que muchas veces el ensayo filosófico suele ‘neutralizarse’ con el uso de la tercera persona produciendo generalizaciones, por ejemplo, respecto al ‘yo’, con el libro de Agamben el lector se acerca a ese ‘yo’ mediante las palabras que el ‘yo’ puede proferir cuando da testimonio.

El libro, que pertenece a la serie del Homo Sacer junto a *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1998), *Estado de excepción* (2004), *El reino y*

---

<sup>292</sup> *Ibidem.*, 121.

<sup>293</sup> Agamben, G., *La potencia del pensamiento*, *op.cit*, p. 360.

*la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno* (2008), *El Sacramento del lenguaje, Arqueología del juramento* (2008)<sup>294</sup> también se ocupa de la cuestión de la biopolítica en Occidente con el particular interés de poner al descubierto, como ya se vio, los procesos de subjetivación y, especialmente, de desubjetivación que sufren los sobrevivientes –testigos- en los campos de exterminio nazis. Pero Agamben extiende el desarrollo de sus ideas y no se limita a describir los procesos extremos de desubjetivación que sufrieron aquellos que en los campos eran nombrados como ‘musulmanes’ que, no llegando a ser testigos integrales (puesto que no murieron en el exterminio) sufrieron los más extremos procesos de desubjetivación, precisamente, sino que Agamben va más allá y muestra cómo, en todo hombre, una descoincidencia entre las posibilidades de ser y decir y de no ser y no decir, descoincidencia entre subjetivación y desubjetivación:

El hombre está siempre más acá y más allá de lo humano, es el umbral central a través del cual transitan incesantemente las corrientes de lo humano y de lo inhumano, de la subjetivación y de la desubjetivación, del devenir hablante del viviente y del devenir *lógos*. Estas corrientes son coextensivas, pero no coincidentes, y su no coincidencia, la cima sutil que las divide, es el lugar del testimonio.<sup>295</sup>

Lo que Agamben despliega en el texto a partir del testimonio es la profundización de la idea de que si bien la trama de la subjetividad se revela en la lengua, la dinámica y la estructura de la lengua impiden pensar en una identidad en sentido fuerte puesto que el sujeto hablante no coincide, por medio de la palabra, con sus vivencias ni es posible que se reconozca inmediatamente

---

<sup>294</sup>Agamben, G., *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Bari, Laterza, 2008 y en castellano: *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer, II, 3*, trad.: M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2010.

<sup>295</sup> *Ibidem.*, p. 128.

en ellas. El lenguaje mismo, su potencia e imposibilidad, traza en el humano una descoincidencia, la descoincidencia que implica hablar una lengua reglamentada y que no pertenece a nadie pero con la que, sin embargo, se intenta decir lo más propio aunque esto también estará signado por el anonimato del sistema, los lugares comunes, las pulsiones, los movimientos de un cuerpo heterogéneo al lenguaje. Aunque en un sentido diverso al que da el apóstol Juan, los textos agambenianos suelen refutar la afirmación ‘Y el verbo se hizo carne’; aquí no es la palabra de Dios la que se desacopla de su criatura sino que es el lenguaje que los humanos hablan el que jamás reúne cuerpo y palabra. Ya se señaló que emplear el *shifter* ‘yo’, no implica que el locutor haga referencia a sí mismo en tanto centro unitario de vivencias, sensaciones, experiencias o estados psíquicos sino que decir ‘yo’ sería hacer referencia a una realidad discursiva, en la que la persona que dice ‘yo’ enuncia la instancia de discurso que contiene yo<sup>296</sup>. El que dice ‘yo’ pondría en funcionamiento el lenguaje, su ‘tener lugar’, el pasaje de la lengua al discurso, sin hacer referencia a una biografía, a un cuerpo hablante pero, ¿es esto exclusivamente así?

Agamben afirma:

El modo de ser del yo, la condición existencial del viviente-hablante es, pues, una suerte de glosolalia ontológica, una cháchara absolutamente insustancial, en que el viviente y el hablante, la subjetivación y la desubjetivación no pueden coincidir nunca.<sup>297</sup>

¿Implica esto que el sujeto es meramente un puesto vacío, una especie de canal en el que se difunde la lengua sin que pueda decirse nada de la

<sup>296</sup> Aquí Agamben se vale de los desarrollos de E. Benveniste explicando que la enunciación no refiere al texto del enunciado sino a su tener lugar.

<sup>297</sup> *Lo que queda de Auschwitz, op.cit.*, pp. 135, 136.

subjetividad? Se asume aquí que si el sujeto pretende asir algo de sí mismo recae en la cháchara? ¿Qué ocurre en el sujeto que, recursivamente, actualiza la potencia (de no) del lenguaje? ¿Qué ocurre cuando el lenguaje se actualiza una y otra vez (aun en su no poder decir) aunque podría no actualizarse (contingencia)? La posición agambeniana respecto de la relación cuerpo/discurso, naturaleza/cultura es oscilante: a lo largo de su obra parece insistir especialmente en la separación entre cuerpo y palabra o lengua y discurso pero también, en algunos párrafos, afirma una suerte de *continuidad* – discontinua- entre esferas diversas. Al estudiar la herencia endosomática (natural, genética) y la exosomática (cultural) propia del humano en la adquisición del lenguaje, afirma que en el hombre hay una disposición para el lenguaje y que se actualiza por la exposición al mismo. Entre las esferas separadas de lo genético y lo cultural se establece *un fenómeno de resonancia* que produce la actualización de la lengua, la posibilidad de hablarla. Ese fenómeno de resonancia, una vez establecido, hace que el sistema endosomático y el exosomático no estén ya separados sino que produzcan un nuevo sistema único. El elemento mediador que permite que los sistemas entren en resonancia sería el nivel fonemático de la lengua, el sistema de esos signos diferenciales puros y vacíos, significantes sin significado, que no pertenecen propiamente ni a la esfera semiótica ni a la semántica, ni a la lengua ni al discurso ni a lo exosomático ni a lo endosomático. Así lo explica Agamben:

Estructurado así sobre la diferencia entre lo endosomático y lo exosomático, entre naturaleza y cultura, el lenguaje pone en resonancia ambos sistemas y permite su comunicación. Y precisamente esa

situación *limite* entre dos dimensiones a la vez continuas y discontinuas hace que el lenguaje humano pueda trascender la esfera puramente semiótica y adquirir (según la expresión de Benveniste) una ‘doble significación’.<sup>298</sup>

Debido a la posición ‘oscilante’ de Agamben respecto a la continuidad o discontinuidad de esferas separadas, dos afirmaciones que realiza deben ser ponderadas detenidamente con el fin de indagar mejor en su teoría de la subjetividad:

-*Yo* significa, por el contrario, la separación irreductible entre funciones vitales e historia interior, entre el devenir hablante del viviente y el sentirse viviente del hablante.<sup>299</sup>

-Posibilidad (poder ser) y contingencia (poder no ser) son los operadores de la subjetivación, del punto en que un posible adviene a la existencia, se da por medio de la relación a una imposibilidad. La imposibilidad, como negación de la posibilidad (no (poder ser), y la necesidad como negación de la contingencia (no (poder no ser), son los operadores de la desubjetivación, de la destrucción y de la remoción del sujeto; es decir de los procesos que establecen en él una división entre potencia e impotencia, posible e imposible. Las dos primeras categorías constituyen al ser en su subjetividad, es decir en último término como un mundo que es siempre *mi* mundo, porque en él la posibilidad existe, toca (*contingit*) lo real. Necesidad e imposibilidad, por el contrario, definen el ser en su integridad y compacidad, pura sustancialidad sin sujeto; un mundo, pues, que no es nunca, en último término, *mi* mundo porque en él no existe la posibilidad.<sup>300</sup>

Las afirmaciones pueden parecer contradictorias: por un lado, decir ‘yo’ parece marcar la brecha irreductible entre lenguaje y vida y, por otro lado, hay momentos dentro de los procesos de subjetivación (siempre son relativos al lenguaje) en los que la actualización de la potencia ‘toca’ lo real. El cuerpo que se hace *mi* cuerpo, el mundo que se hace *mi* mundo.

---

<sup>298</sup> Agamben, G., *Infancia e historia*, op.cit., p.85.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 154.

En la teoría agambeniana de la subjetividad parece no verificarse la encarnación del verbo pero quizás esto se debe a que no se hace suficiente hincapié en el significado del rubor como instante de contacto entre palabra y cuerpo, en los fenómenos de resonancia entre cultura y genética, en el efecto que tiene la repetida actualización de la potencia de la lengua. El verbo no se hace carne, no hay coincidencia plena entre palabra y biología pero, ¿qué ocurre con el cuerpo filtrado continuamente por la potencia de la lengua?, ¿qué ocurre con el cuerpo que se reitera en las palabras que pronuncia? Acaso, a la inversa de la afirmación del apóstol, ¿el cuerpo se hace verbo? ¿En qué medida y cuáles son las regiones en las que el cuerpo queda ‘tatuado’, ‘surcado’, ‘encauzado’, ruborizado por la lengua? La contingencia, ¿es siempre contingencia cuando hay repetición? El cuerpo sometido a la potencia de la lengua, ¿no vuelve *necesarias* ciertas palabras para el individuo sin que por eso se alcance una identidad en sentido fuerte?<sup>301</sup>

Con el análisis que se realizó respecto del uso del lenguaje que hizo el nazismo, se vio cómo el uso repetido de una lengua (en ese caso en vías de aniquilación), enferma el cuerpo y hace casi imposible que los hablantes se pongan en contacto con el pensamiento. Grass, Klemperer, Primo Levi, son sólo algunos ejemplos de testigos que, a pesar de todas las dificultades que la lengua plantea para dar testimonio, dan testimonio, en el sentido de que pueden decir cómo el lenguaje ‘toca’ lo real de sus vidas.

---

<sup>301</sup> Tal como se vio más arriba, así como los fonemas ponen en relación de resonancia la disposición genética al habla y la lengua que se habla, así también la repetición, el uso iterativo del lenguaje pone en relación ‘necesaria’ cuerpo y discurso, produciendo una identidad no substancial pero sí habitual.

Agamben sostiene que el sujeto es el ‘resto’ que se verifica entre los procesos de subjetivación (‘posibilidad’ y ‘contingencia’ que hacen que el sujeto sea, que advenga a la existencia) y los procesos de desubjetivación (sujeto substancializado) y por eso mismo es una ‘restancia’ un no cumplimiento, una no consumación y que tampoco de ese movimiento de subjetivación/desubjetivación decanta algo así como un sedimento o estrato subjetivo. Pero se presenta aquí un punto en el que quizás Agamben deja colar en su teoría del sujeto un núcleo idealista que no repara en la recursividad de la potencia de la lengua, en los surcos que el lenguaje traza en el cuerpo en forma de hábitos, percepciones reiteradas, palabras cada vez más (in)comprendidas. Ciertamente es que en la teoría agambeniana jamás una potencia podría actualizarse completamente porque, precisamente, en el pasaje al acto se conserva la potencia y el sujeto quedaría consignado a la contingencia absoluta pero, en tanto la potencia de la lengua se hace discurso, se especifica en prácticas lingüísticas que van definiendo la subjetividad. La potencia de la lengua, con el pasaje de la lengua al discurso encauza hábitos, acciones, estilo, subjetividad sin que esa potencia se mantenga intacta, atemporal y quedando fuera de lo que Aristóteles dice del ser vivo: “ser para los vivientes, es vivir”.<sup>302</sup>

Vivir. Ciertamente es que la facultad del lenguaje se explica también en la compleja relación entre potencia y potencia de no, ciertamente es que en la actualización de la potencia del lenguaje, la potencia no se anula sino que pervive en la actualización y por ello es posible, entre otras cosas, seguir

---

<sup>302</sup> Aristóteles, *De Anima*, trad.: A. Llanos, Buenos Aires, Leviatán, 1983, 415b, 13.

hablando, escribiendo, traduciendo pero cierto es también que con la iteratividad, con la especificación progresiva de la potencia, van fijándose, palabras, contenidos, ciertos discursos más o menos invariables y se produce una cierta unilateralidad en la potencia genérica que es la lengua y eso crea, no identidad entre lenguaje y cuerpo, tampoco un ‘sedimento’ fundante, pero sí subjetividades más o menos definidas (sólo definidas en cuanto el lenguaje hace posible determinadas maneras de ser). El lenguaje traza ‘yo’ en el cuerpo de los hablantes, el cuerpo de los hablantes se conjuga en ‘yo’. ¿Qué significa entonces esa marca, esa palabra –yo-, repetida inagotablemente, supuesta, deseada o fantaseada en cada conjugación verbal? ¿Qué es ese nombre que no es unidad y no es presencia pero tampoco una simple ausencia (como modo negativo de la presencia)? ¿Qué devenir tiene ese ‘yo’ impersonal de la primera persona de la gramática que insiste en los discursos y del que el testimonio da cuenta cuando el testigo dice ‘yo’ para garantizar no sólo la propia experiencia hasta el final, si no también la imposibilidad de dar cuenta, a la vez, de esa experiencia?

## ARGUMENTOS ANALÓGICOS

¿Por qué las palabras pueden ‘tocar’ lo real del cuerpo, ‘verbalizarlo’?  
¿Por qué las palabras encienden en nosotros rubor o palidez? ¿Acaso la

materialidad del signo -el significante-, no es en principio un sonido como el de un pájaro o el sonido del viento que afecta la pasividad del cuerpo? La materialidad del signo pone al lenguaje entre las cosas del mundo, deja impresiones, sensaciones, provoca respuestas ajenas a la voluntad, provoca certidumbre de existencia al menos en tanto esfuerzo o resistencia. ‘Yo’: materialidad de un signo e ‘inmaterialidad’ de un significado y, por analogía, porque el lenguaje dijo ‘yo’ en nosotros, escribe en nuestros cuerpos dicotomías –mente, cuerpo, naturaleza cultura, neutralidad, personalización-. ‘Yo’ shifter: uno de los fósforos que encienden la potencia de la lengua pero una lengua que se especifica o demora en determinadas palabras que describen, particularizando, a cada quien, que distinguen a unos de otros y, además, que se modifican por el uso particular que cada uno hace de ellas. En la filosofía contemporánea, signada por el giro lingüístico, puede resultar un anacronismo suponer que hay esos instantes o contactos en los que parece que el cuerpo es las palabras que pronuncia, contactos en los que las palabras devienen objeto de sensación corporal. Foucault señaló un camino en el que debe estudiarse la ‘incertidumbre’ de decir ‘yo’, no como fundamento pero sí observando el lugar que el sujeto puede ‘ocupar en cada tipo de discurso’, las ‘funciones que puede ejercer’ en el discurso y a qué reglas obedece. Barthes, también, expone el cuerpo al texto<sup>303</sup>. Ricoeur sostiene la importancia de la referencia y refiere al cuerpo propio como una alteridad constitutiva del sí mismo y Agamben

---

<sup>303</sup> Barthes escribe: “El placer del texto es ese momento en que mi cuerpo comienza a seguir sus propias ideas, pues mi cuerpo no tiene la misma ideas que yo.” (*El placer del texto y Lección inaugural, op.cit.*, p.26).

comenta acerca del rubor, de los fenómenos de resonancia y de cómo la potencia de la lengua ‘toca’ (*contingit*) lo real. No se trata aquí de pensar una suerte de a priori material o biológico que, entrando en contacto con el discurso, encauza, reprime o acrecienta sus fuerzas, no se trata de pensar cómo la ‘carne’, al incorporar la palabra se hace ‘cuerpo’ porque la carne del humano es siempre ya cuerpo y decir ‘carne’ es solamente una suerte de efecto retroactivo, interpretativo del lenguaje, se trata de explorar cómo la potencia, aunque siempre irrealizable de la lengua, configura un espacio marcado, definido, cada vez más mío –mi cuerpo- que se deja ser lo que puede ser por el uso del lenguaje.

El estudio del paradigma del testigo (asociado al de los amantes inoperosos y al de *genius*) a la luz de la noción recurrente de ‘potencia’ en la obra de Giorgio Agamben revela que el testimonio es un ámbito privilegiado para el estudio de la multiplicidad subjetiva. El testimonio se revela ahora no sólo como aquel género en el que una narración en primera persona busca decir algo más que una simple ego-historia dado que se vuelve portavoz de circunstancias históricas y sociales que exceden al sujeto particular, una narración que se esfuerza, éticamente, en superar las tendencias autotéticas de cualquier texto para abrirse a un mundo que, moralmente, necesita ser explicitado, sino que, además, revela los movimientos subjetivos de aquel que ofrece testimonio. A la luz de las investigaciones agambenianas, el testimonio revela varias dimensiones ontológicas subjetivas: el sujeto puede ser ‘resto’, en tanto procesos de subjetivación y desubjetivación que recorren instancias de

confiada contingencia (amantes) o impersonalidad (*genius*) o de extrema inhumanidad (testigos) y porque el testimonio es lingüístico devela la impotencia de la potencia que constituye al humano marcando, precisamente, su potencialidad finita (subjetividad restante y siempre por realizar). Ahora bien, la ‘irrealización’, la ‘restancia’ subjetiva, está también marcada por la potencia misma de la lengua, potencia genérica que se especifica en prácticas y hábitos lingüísticos que marcan el cuerpo construyendo subjetividades en el límite entre naturaleza y lenguaje. Ese límite (porque está dictado por el lenguaje), es cesura pero también reunión, eventual contacto o fricción. Esa fricción es, podríamos decir junto con Ricoeur, narración.

En el siguiente capítulo se realizará un balance de la obra de Ricoeur asociada a la de Agamben y se presentarán, comparativamente, las similitudes y las diferencias teóricas con el fin de enfocar el trabajo en la noción de ‘textualidad subjetiva’.

#### IV.

#### ENTRE RICOEUR Y AGAMBEN, LA NARRACIÓN DEL RESTO

Del estudio de las filosofías de Paul Ricoeur y Giorgio Agamben se derivan consecuencias de sumo interés para la exploración de la subjetividad.

Los autores, plenamente insertos en la filosofía contemporánea del ‘*linguistic turn*’, presentan temáticas comunes aunque desarrollos diferenciados pero que, precisamente, en este trabajo intento integrar<sup>304</sup>. El resultado de dicha integración es la elaboración de un concepto –‘textualidad subjetiva’- que busca despejar algunos de los interrogantes que la cuestión de la subjetividad plantea en un mundo en el que decir ‘yo’ parece ser sólo el intento desesperado de afirmar meramente una inexistencia. Pero antes de desarrollar el concepto de ‘textualidad subjetiva’ examinaré en conjunto los desarrollos de Ricoeur y Agamben en tres aspectos que resultan indispensables para el estudio del sí mismo: lenguaje, testimonio e identidad.

#### LENGUAJE:

En tanto agudos lectores de Nietzsche, Ricoeur y Agamben entienden que la filosofía es, privilegiadamente, una visión del lenguaje, una visión crucial, tan crucial como una toma de posición u opción ética y nunca una visión ingenua respecto de la lengua. Los estudios que ambos realizan en torno al lenguaje son amplios y revelan una ontología en la que las palabras, tomadas en sus diversos grados de complejidad (signos, metáfora, discursos), confieren relativa o tensa unidad a la multiplicidad deviniente. Dicha unidad puede pensarse como un cuadro puntillista en el que se que recortan figuras en la dispersión porque esa dispersión se intensifica o diluye en forma de repetición y diferencia. Tener una

---

<sup>304</sup>Ricoeur no menciona a Agamben o a alguna de sus obras en sus textos. Agamben, en cambio, menciona a Ricoeur en *Infancia e historia* (op.cit., p. 87) al hacer referencia al ‘kantismo sin sujeto trascendental’ que considera Ricoeur al explicar que el inconsciente sería un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante y también lo menciona cuando estudia la relación entre historia y arqueología en su libro *Signatura rerum. Sobre el método* (op.cit., pp.133-137), las menciones refieren a las interpretaciones que Ricoeur realiza de Freud en cuanto al método arqueológico y lo reprimido.

visión del lenguaje es asumir, antes que los aspectos objetivantes del mismo (atribuir predicados a un sujeto, por ejemplo), el hecho de que hay lenguaje, un decir independiente de cualquier cosa efectivamente dicha. La forma en que Ricoeur y Agamben se sitúan ante ese ‘hecho’, que suele quedar oculto por lo que se dice, es la clave ética de su visión. En el caso de Ricoeur, el *factum* del lenguaje propicia una metafísica que, por vía de la hermenéutica, hace posible una sucesiva y creciente comprensión de la relación entre ser y lenguaje. En esa línea el hombre puede encontrar, en la tarea interpretativa, una mejor articulación del ‘vínculo’ entre lenguaje y mundo y por ello, mayor plenitud subjetiva. Agamben, en cambio, insiste, como se vio, en la escisión constitutiva humana entre carne y palabra y que él presenta junto con otros conceptos polares como conciencia – inconciencia, vida – muerte, cultura – animalidad. Para Agamben esa fractura señala que el sujeto nunca se pertenece a sí mismo, nunca coincide consigo mismo, o, mejor dicho, que la forma de pertenecerse es, precisamente, la de la no pertenencia. Sin embargo, en los textos agambenianos hay momentos en los que insinúa que la coexistencia de la heterogeneidad es posible en virtud del fenómeno de resonancia.

Se debe destacar, asimismo, que para los dos autores, los estudios narrativos y poéticos le dan a las respectivas visiones del lenguaje y de la filosofía un sesgo crucial. En el caso de Ricoeur, las narraciones de ficción son indispensables para la comprensión de las aporías que plantea la problemática del tiempo y, por supuesto, para construir la noción de ‘identidad narrativa’. En el caso de Agamben, ficciones y poesía resultan insustituibles para la

elaboración del paradigma del artista, por ejemplo, y para desplegar la idea de potencia de la lengua como potencia de no y proponer una tercera ontología representada por Bartleby que no se define ni por la productividad afirmativa ni por el nihilismo sino que decanta en la suspensión de la potencia. Para ambos, la literatura y la poesía parecen ser un ‘entre’ lo general y lo particular, un ‘entre’ la abstracción y el caso concreto que les permite desplegar sus teorías sin que queden eximidas de los avatares de la existencia concreta y contingente. La literatura se presenta como un ámbito que no busca promover discursos intelectuales puros, y que excluyan las experiencias emotivas o sensibles, discursos que no admitan la contradicción o busquen aislar un objeto de estudio distinguiéndolo de otro mostrando una serie de propiedades y explicando meramente cómo se relacionan unas con otras. Tanto para Ricoeur como para Agamben la literatura es fuente de conocimiento y goce, un medio que, sin superponerse al discurso filosófico o ensayístico, propone puntos de vista, recursos, ideas situadas, casi tangibles, para que la filosofía no se extenúe en generalidades<sup>305</sup>.

Instruidos por los maestros de la sospecha –Nietzsche, Marx y Freud-, Ricoeur y Agamben explicitan las muchas dimensiones de la posibilidad y la imposibilidad que los humanos enfrentamos cuando proferimos aun la más sencilla de las palabras. Como si hablar fuera siempre y para cada uno de nosotros -más allá de la voluntad y la conciencia-, un riesgo, el riesgo de poner

---

<sup>305</sup> De todas maneras hay que recalcar que Ricoeur, taxativamente, distingue el discurso literario/poético del filosófico. Mientras que Agamben parece encontrar en el ensayo –la ‘crítica’-, una región entre la filosofía y la poesía.

en marcha la lengua que contiene, en forma manifiesta o negada, la historia de las alternativas humanas en sus aspectos desoladores y constructivos y que cada individuo asume desde la infancia muda hasta poder narrar una frágil historia de supervivencia. Ricoeur y Agamben sostienen que los humanos somos el resultado de la potencia de esa lengua en la que se decide –entre la mera repetición y la singularidad del estilo personal-, un destino que no termina de cumplirse. El imposible cumplimiento de las potencias de la lengua es manifiesto en ambos. Por ejemplo, para Ricoeur no somos autores de nuestra vida sino coautores de su sentido y el final de la narración de nuestra historia siempre es abierto. Agamben, por su parte, insiste en un concepto central de su pensamiento que es el de ‘resto’ en tanto restancia, en tanto perdurable incumplimiento de las potencias que subsiste a los innumerables procesos de subjetivación y desubjetivación que sufre el humano.

La potencia de la lengua opera como motor de sentido pero hay para Ricoeur y para Agamben, una diferencia de grado en cuanto a la posibilidad de la lengua de crear significado. Esa diferencia está cifrada por la diversa relación que los autores mantienen con el estructuralismo y, aunque resulte paradójico, la posición respecto al estructuralismo es una posición ética por cuanto define hasta qué punto el sujeto lingüístico es responsable de sí y capaz de decirse, formarse o configurarse en su discurso. La cuestión refiere a la relación entre lenguaje y mundo o, si se quiere, al grado de apertura que los autores conceden al lenguaje. El autotelismo del lenguaje, que tan sagazmente explora Nietzsche y que más tarde también estudian Saussure y sus discípulos, supone una

ontología cuyos efectos se advierten claramente en la temática de la subjetividad.

Ricoeur mantiene con el estructuralismo una posición polémica. Reconoce que el estructuralismo consigue darle al estudio del lenguaje estatuto científico pero también que esa autonomía pagó un alto precio al cortar la relación del lenguaje con el mundo. Ricoeur busca restituir la relación entre lengua – discurso y referente porque, claramente (y quizás con excesiva claridad), el lenguaje toca el mundo y lo configura (mimesis performativa) a la vez que la referencia –el mundo-, resignifica el lenguaje. No hace falta más que volver sobre su teoría ontológica de la metáfora o su teoría de la triple mimesis en las narraciones, para verificar que para Ricoeur el lenguaje dice algo sobre algo y que ese ‘algo’ dicho manifiesta y afirma un *algo* que los humanos llamamos mundo, realidad, ‘yo’. Por supuesto que ese decir no es transparente, una mera correspondencia entre lenguaje y mundo, sino un entramado complejo de interpretaciones que debemos desentrañar y del que nos apropiamos, pero que deja entrever la forma en que los hombres percibimos, sentimos, latimos y pensamos el ser que es y excede el lenguaje.

En el caso de Agamben, su perspectiva resulta más difícil de determinar por cuanto, si bien a lo largo de toda su obra medita acerca de la potencia de la lengua, sostiene más bien posiciones cercanas al estructuralismo más puro en cuanto mantiene la cesura irreductible entre lengua y discurso y las divisiones asociadas de naturaleza y cultura, lenguaje y cuerpo etc. Ciertamente hay ocasiones en las que introduce ideas (rubor, resonancia, potencia en contacto

con lo real) que permiten, dentro de su propuesta de los campos de fuerza, vislumbrar que en esos campos hay momentos de contacto entre fuerzas que pueden parecer heterogéneas pero que sin embargo confluyen. Tal es el caso que expone en uno de sus últimos textos *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Allí, Agamben, no indaga tanto en el origen del lenguaje sino en el nexa ético (juramento) que une al hombre a la lengua y que, al menos, lo insta a mantener una correspondencia entre las palabras y las cosas:

Todo nombrar, en efecto, es doble: es bendición o maldición. Bendición, si la palabra está llena, si hay correspondencia entre el significante y el significado, entre las palabras y las cosas; maldición si la palabra está vacía, si entre lo semiótico y lo semántico permanece un vacío y una distancia<sup>306</sup>.

Si el lenguaje es bendito (a pesar de los extremos riesgos que corre en la actualidad, riesgos de proliferación vana), podemos suponer que para Agamben existen momentos de contacto entre lenguaje y cosas y que nosotros nos constituimos como sujetos, en efecto, cuando nombramos éticamente sin estar sólo a merced de la lengua que, completamente alejada de la referencia, se vuelve blasfema.

#### TESTIMONIO:

Primo Levi escribió, como ya se dijo en la introducción a ‘Si esto es un hombre’:

La necesidad de hablar a ‘los demás’, de hacer que ‘los demás’ supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, el carácter de un impulso inmediato y violento, hasta

---

<sup>306</sup> Agamben, G., *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. op.cit., p.108.

el punto de que rivalizaba con nuestras demás necesidades más elementales...<sup>307</sup>.

Con esas palabras Primo Levi muestra la varias dimensiones que el testimonio posee: una dimensión social, política ('los demás'), una dimensión no narcisista (Levi emplea el plural –'entre nosotros'-: el testimonio no es una ego - historia sino la inserción de un yo en una circunstancia amplia, política), una dimensión lingüística (urgencia, violencia del decir), una dimensión incluso corporal (la necesidad de prestar testimonio es un impulso que compite con otras necesidades elementales -hambre, sed-). Lo que Primo Levi evidencia en toda su obra y que Ricoeur y Agamben despliegan, aunque discrepando teóricamente, es que el testimonio implica una experiencia (lingüística) extrema.

En el comienzo de este trabajo se distinguió al testimonio entre otros géneros discursivos que emplean la primera persona del singular como eje de la enunciación porque el testimonio cuenta con ciertos elementos que lo rescatan de los riesgos que corren otras narraciones en primera persona. Ciertamente es que el testimonio es una interpretación que lidia con las trampas de la memoria, cierto es que articula y jerarquiza episodios, cierto es que puede forzar significados o presentar imágenes sesgadas de los individuos tal como lo hace la autobiografía pero el testimonio no es, para empezar, la exaltación o exploración de un yo (ego-historia) sino el devenir de un yo en una trama social que necesita ser exhumada, denunciada, interpretada. El compromiso social que asume el testigo, expone al testimonio a una clase de veridicción que no es meramente la que ofrece la 'autoridad' de aquel que ha transitado determinada experiencia y

---

<sup>307</sup> Levi, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, op.cit., p. 28.

que habla en primera persona. El testimonio se inserta más que otros discursos en una trama que incluye el apoyo o la desmentida de otros discursos, de los hechos y de la historia, puesto que el testimonio liga interlocutores en un vínculo que supone fe y confianza. El testimonio no es solamente público es, indudablemente, político. Al hecho de hablar, describir, mostrar etc. se le sobreimprime una voluntad de franqueza, veracidad y convicción que hasta puede dispensar al testigo de algún eventual ‘error’ en el discurso<sup>308</sup>.

La particularidad del testimonio como género discursivo es tenida en cuenta por Ricoeur y por Agamben que estudian los aspectos ontológicos del mismo puesto que esa forma de decir revela aspectos subjetivos de aquel que intenta dar cuenta de sí y su mundo con palabras. Para ambos filósofos, dar testimonio es extremar la experiencia del humano en el lenguaje y su desciframiento, es ir más allá de la simple ilación de hechos o incluso la de proceder como árbitro en un proceso judicial.

En el caso de Ricoeur, el estudio ontológico del testimonio apunta en tres direcciones: primero en dirección de lo absoluto, en la que el filósofo afirma que ser testigo y dar testimonio es ir más allá de la historia o de la contingencia para medirse con lo incondicionado y dar cuenta –parcial-, de ello en el dilema que supone la tensión entre razón y fe. Segundo, en dirección del martirio o de la entrega a una causa cuando el testigo es el que se consagra, incluso hasta la

---

<sup>308</sup>Se ha visto que Ricoeur traba la cuestión del decir verdadero en referencia a uno de sus conceptos clave: ‘atestación’ pero el tema del decir veraz (*parrhesía*) es estudiado, por ejemplo, por Foucault en *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (trad.: H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010) como una práctica política asociada al saber y su forma de veridicción, a las relaciones de poder –gobierno de las conductas de los hombres-, y a la constitución del sujeto a través de las prácticas de sí.

muerte, a sus palabras. Por último, la dirección que Ricoeur explora por la vía de la atestación, y que aquí interesa particularmente puesto que esa reflexión se aplica y concreta en la constitución subjetiva. Ricoeur establece un tipo de verdad que es posible para la filosofía hermenéutica y que es aquella que no refiere a la elemental correspondencia entre discurso y objeto sino que supone el crédito que se le ofrece a un testigo confiable. Para ciertos sucesos empíricamente inverificables es preciso contar con instrumentos veredictivos que no son los de la observación directa o los de *doxa* sino que dependen de la confianza en quien habla y de la certidumbre con la que los discursos son pronunciados. La multiplicidad subjetiva que se enlaza en una historia, la identidad narrativa que un sujeto compone a partir de una interpretación (confrontada con los sucesos) de la propia vida y las palabras que los otros aportan a la propia historia no puede ser verificada como un objeto observacional. La ‘verdad’ de esa historia depende de que el autor de esa obra como el testigo (de su propia vida) ‘crea en’ la historia que relata. El testimonio es aquí un tipo privilegiado de discurso en el que la lengua se particulariza y en el que el sentido de ese discurso trasciende el autotelismo del lenguaje apuntando a una realidad que puede ser la de un suceso histórico o la de la exposición de la propia identidad. Dar testimonio es una forma de superar la clausura del universo de los signos con la intención de decir algo acerca del mundo o del sí mismo y esa superación de la clausura de la lengua se ve

acentuada porque el testimonio atesta, cargando de certeza el discurso con la convicción del testigo y la confianza que ese testigo despierta<sup>309</sup>.

La postura agambeniana respecto del testimonio parece contundente pero luego, en parte, se diluye cuando desarrolla su teoría lingüística acerca del uso de la primera persona del singular. Él afirma que ser sujeto y dar testimonio son lo mismo:

Que el sujeto del testimonio –que incluso cualquier subjetividad, si ser sujeto y testimoniar son, en última instancia, lo mismo– sea un resto, no debe entenderse en el sentido de que sea –según uno de los significados del término griego *hypóstasis*– algo similar a un sustrato...<sup>310</sup> (el subrayado es mío).

Recordemos que Agamben estudia el estatuto de los testigos de los campos de concentración y, en particular, el caso de los llamados ‘musulmanes’ para trasladar, paradigmáticamente, sus conclusiones acerca de los testigos a todos los humanos. Aquello que se verifica en los *lager* (los procesos extremos de subjetivación y desubjetivación –deshumanización–), es una de las posibilidades de los campos de fuerza que, en sus movimientos de potencia e impotencia, en sus cesuras y tensiones permanentes, nos constituyen como ‘resto’. Afirma Agamben que todos somos testigos puesto que habita en nosotros la posibilidad no humana, la (im)potencia de la lengua, entre otras cosas, porque los sistemas políticos vigentes son máquinas de biopoder que pueden llegar a desapropiarnos aun de nuestras vidas desnudas o mantenernos vivos en la muerte.

---

<sup>309</sup> Como si la referencia, el mundo, cobrara mayor densidad ontológica por la forma en que es mentado.

<sup>310</sup> Agamben., G., *Lo que queda de Auschwitz, op.cit.*, pp. 165, 166.

En el caso de Agamben (que en este punto sigue particularmente a Benveniste<sup>311</sup>), el empleo de la primera persona del singular (el ‘yo’ propio del testimonio, por ejemplo) implica un despojamiento del individuo psicosomático, real para pasar a ser el sujeto de la enunciación e identificarse con el *shifter* Yo<sup>312</sup>. La gran paradoja, según Agamben, es que no sólo ‘yo’ no es yo porque sólo es el yo discursivo sino que cuando se toma la palabra y hay apropiación de la instrumentación formal de la lengua, en esa lengua “...por definición, no hay nada que permita pasar al discurso...”<sup>313</sup> Así, si bien el caso de la teoría de la enunciación le sirve a Agamben como un ejemplo más para mostrar cómo operan los procesos de subjetivación y desubjetivación, resulta insultante o cruel confrontar esa teoría con las palabras concretas de los testigos de los campos, supervivientes y musulmanes. La experiencia de supervivencia de un campo de concentración, la experiencia de dar testimonio de esa experiencia, ¿no ‘toca’ también a ese yo que es sujeto de la enunciación? ¿hay algo en el humano que pueda preservarse neutro, abstracto –el sujeto de la enunciación- y que así opere sólo como lugar vacío de pasaje de la lengua al discurso? ¿Puede reducirse a la primera persona del singular a una especie de punto lógico de referencia

<sup>311</sup> Recordemos que Benveniste amplía la teoría saussureana de la *langue* y la *parole* al desarrollar la teoría de la enunciación que incluye al sujeto como el que hace posible la sintaxis, el discurso. La enunciación abre un tercer espacio que media entre la *langue* y la *parole* y que Benveniste define como un hacer funcionar la lengua a través de un acto individual, una apropiación individual del aparato formal de la lengua, una efectivización de la ‘posibilidad’ de la lengua en diálogo concreto. Ahora bien, lo que la enunciación muestra es un ‘ego’ que dice ‘ego’ más allá de cualquier enunciado particular, un ‘yo’ que se señala como hablante y que, si bien por eso, se pone en evidencia que la subjetividad se constituye lingüísticamente, todavía queda en ese espacio la exhibición de un sujeto teórico en el que no interesan los enunciados individuales, empíricos sino que se ve meramente al lenguaje en su manifestarse a través de los sujetos, aún sin ser posible observar el efecto individualizante de la lengua.

<sup>312</sup> Las lenguas poseen signos llamados conmutadores o *shifters* (yo, tu, esto, aquí, ahora etc.) que las ponen en funcionamiento. Esos signos no poseen significado léxico definible en términos reales sino que adquieren sentido por remisión a la instancia de discurso que los contiene.

<sup>313</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz*, *op.cit.*, p. 123.

discursiva? La enunciación puede abrir ese tercer espacio entre la *langue* y la *parole* que Agamben afirma a partir de las teorías de Benveniste. En esa instancia en la que la lengua se pone a funcionar concretamente a través de un acto individual pero eso no implicaría, necesariamente, una anulación del sí mismo. La teoría de la enunciación muestra a un ‘yo’ que se señala como hablante más allá de cualquier enunciado concreto pero ese ‘yo’ es afectado en el pasaje de la lengua al discurso por ese pasaje mismo y, además, ese yo individualizado afecta a la lengua en la creación de enunciados concretos. Ese yo es, en todo caso, un ‘entre’ la lengua abstracta y formal y el discurso individual.

Cierto es que Agamben habla más abiertamente de la asimilación concreta de la lengua en *El sacramento del lenguaje* y escribe que, a pesar de las perdurables inadecuaciones del nexo entre las palabras y las cosas, “El esquematismo (lenguaje) une por un instante, en una especie de juramento, dos reinos que –parece- deben permanecer divididos para siempre”.<sup>314</sup> Aún así, todavía en su teoría subsisten rasgos de un sujeto neutro, puramente teórico que es el del sujeto de la enunciación y que arriesga su teoría de la identidad entendida como resto a una abstracción vacía. La paradoja del pronombre personal de primera persona es tan sencilla que apabulla: ‘yo’ es el nombre de todos y para referirnos a nosotros mismos empleamos la misma palabra que todo

---

<sup>314</sup> Agamben, G., *El sacramento del lenguaje*, op.cit., p.112.

el resto de los humanos y, aún así, no somos ‘todos’ pero tampoco nadie, sino la tensión entre el más absoluto anonimato y la individualidad.<sup>315</sup>

A pesar de que ambos afirman la singularidad ontológica del discurso testimonial porque en él se expone la implicancia humana en el lenguaje, se observan diferencias entre Ricoeur y Agamben. Para Ricoeur, el humano *es*, en sentido fuerte, las palabras que pronuncia (aunque admite algunas limitaciones para su concepto de ‘identidad narrativa’), las palabras efectivamente ‘tocan’ la subjetividad, la articulan (su teoría de la lectura –tercer momento de la mimesis– es prueba de ello) y decir ‘yo’ no es convocar a una persona neutra, sino asumir la lengua. En Agamben, en cambio, se advierte cierta oscilación teórica en cuanto a la relación entre lengua y subjetividad: en ciertos pasajes parece sostener y mantener la desconexión entre esos ámbitos y en otros postular, al menos, fugaces contactos.

Debe destacarse que la reflexión acerca del testimonio queda trunca si no se tienen en cuenta las implicancias del falso testimonio. El falso testimonio no es solamente una ‘mentira en el corazón del testigo’, como dice Ricoeur, una intencionalidad explícita de falseamiento de los hechos sino que el falso testimonio revela, por un lado, el poder de la lengua de producir, pero también impedir, el pensamiento (coartación de la libertad de los hablantes)<sup>316</sup> y, por otro,

---

<sup>315</sup> Existe en la obra de Agamben otro momento en el que el sujeto se ‘une’ a lo diverso de sí (lenguaje), es cuando Agamben escribe ‘La inmanencia absoluta’ (Giorgi, G., Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007) y explora el uso del verbo reflexivo activo como expresión de una acción en la que agente y paciente son una y misma persona, expresión de la causa inmanente que se afecta a sí misma, empleado por Spinoza (*visitar.se, pasearse*).

<sup>316</sup> En páginas anteriores de este trabajo se realizó un estudio acerca del falso testimonio y la relación entre lengua y ética. Allí se muestran las consecuencias, en el período nazi, de hablar una lengua agónica pero ese peligro también puede advertirse ahora, en la época del lenguaje ‘espectacular’.

el fragilísimo vínculo que el humano pone a funcionar y sostiene entre ser y ser dicho. También Agamben escribe, explicando que en la época actual, espectacular, se ha producido un enorme debilitamiento del vínculo que unía al viviente con su lengua (viviente cada vez más reducido a su biología y condenado a la palabra vana por artificios ‘técnico mediáticos’):

Quando el nexo ético –y no simplemente cognitivo- que une las palabras, las cosas y las acciones humanas se quiebra, se asiste en efecto a una proliferación espectacular sin precedentes de palabras vanas por un lado y, por otro, de dispositivos que tratan obstinadamente de legislar cada aspecto de aquella vida que ya no se puede capturar.<sup>317</sup>

Pero también dice que lo decisivo en el lenguaje es “su predisponer dentro de sí una forma ‘vacía’ que el locutor debe asumir, cada vez, para hablar.”<sup>318</sup>

¿Es esto último así? ¿Es una forma *vacía* la que el locutor asume? Veremos, en lo que sigue, que en todo caso, ese vacío es, a lo sumo, una nueva interpretación que se le asigna a un enigma.

## IDENTIDAD

El desarrollo teórico de la dialéctica *idem-ipse* y su integración en el concepto de ‘identidad narrativa’, no es para Ricoeur un mero bosquejo abstracto que explica los movimientos de mismidad y diferencia en la configuración subjetiva sino que la teoría busca recoger los movimientos de la

---

<sup>317</sup> Agamben, G., *El sacramento del lenguaje*, op.cit., p. 109.

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 110.

heterogeneidad que sedimenta aunque siempre continúe propensa al cambio. Claro que para Ricoeur la identidad personal no es únicamente la historia que podemos contar de nosotros mismos: somos siempre tarea interpretativa, porque hay algo humano –pulsión, conatus, potencia- que no puede ser completamente descifrado e integrado e una historia, pero las narraciones que hacemos proveen cierta comprensión de la multiplicidad ontológica que nos compone y, sobre todo, proveen densidad, arraigo y consistencia. Además, el hecho de elaborar la propia historia redundan en la subjetividad (reflexividad): nuestras historias nos posicionan como sujetos autores que, precisamente, por ser capaces de narrar(nos) adquirimos mayor compacidad ontológica.

Lenguaje y mundo están para Ricoeur en relación de co-implicancia aunque el ser siempre excede al lenguaje. Esa visión del lenguaje alcanza, en las propuestas de Ricoeur, un alto grado de confianza en la potencia significativa de la lengua, confianza que crece a medida que se complejiza el análisis y el filósofo pasa del estudio de los signos aislados al discurso. En páginas anteriores de este trabajo realicé, desde la perspectiva narrativista, algunas objeciones a la teoría ricoeuriana de ‘identidad narrativa’ por cuanto encontré en ella una fe excesiva en las posibilidades que la trama tiene de dar cuenta (mostrar y configurar) la heterogeneidad subjetiva. Las nociones de trama, triple síntesis, totalidad, acción, unidad, articulación, probaron ser eficaces para la comprensión de la identidad pero también extraordinariamente intencionales, dependientes de una lucidez y de una vocación interpretativa que pueden no alcanzarse, no por una falla de la voluntad, sino por un rasgo que es propio del

acontecimiento del pasaje de la lengua al discurso. ‘Alteridad del cuerpo propio’ –carne-, ‘alteridad del otro’ –amigo, extraño-, y ‘alteridad de la conciencia’ principalmente en el plano ético, son los tres momentos de pasividad que Ricoeur describe en *Sí mismo como otro* aunque, sin embargo, no menciona la experiencia del lenguaje como momento de pasividad inicial, constitutiva. En mi opinión, Ricoeur no hace suficiente hincapié en la pasividad con que el polo *idem* de la identidad, para configurarse, asimila las repeticiones de la lengua (el automatismo en el uso del lenguaje sustrae potencialidad a la lengua), impidiendo nuevas interpretaciones del sí mismo, nuevas reconfiguraciones de la narración hasta paralizar el componente de alteridad de la ipseidad<sup>319</sup>. En general diría que su concepción del lenguaje se asocia a una ontología en extremo afirmativa en la que, a pesar de muchas restricciones (sucesividad del lenguaje –y, por supuesto, de la narración- y simultaneidad de la vida, dificultad de que ciertos aspectos vitales, conatus pulsiones, anclaje corporal, puedan ser simbolizados), y por la vía de la interpretación y la metáfora, el ser puede ser dicho.

Por otra parte, si la trama es mimesis de la *acción* de los hombres, se coloca en el centro de la teoría a la acción en detrimento del mundo interno, pasivo y múltiple. La acción remite, en general, a la voluntad (y por eso se relación con la posibilidad o constricciones de la libertad) y a la visibilidad, a la visibilización del mundo interno y reduciendo a imagen o cuadro el devenir subjetivo con el riesgo de hacer representable (factible de traer una y otra vez a

---

<sup>319</sup> Vejez y filosofía es un tema no explorado por un autor como Ricoeur que atiende, tan finamente, a lo que significa cambio y el paso del tiempo en la constitución subjetiva

la presencia) aquello que, en virtud de su multiplicidad, no es pasible más que de simbolización parcial. Semejante peligro corre el concepto de ‘síntesis de lo heterogéneo’, concepto heurístico de suma importancia y fecundidad pero que corre el riesgo, como se vio, de transformarse en ‘resumen’ o ‘bosquejo’ de la identidad personal si se atiende exclusivamente a su significado de sinopsis.

Las sugestivas y emotivas palabras que Ricoeur escribió poco antes de morir y ya citadas (“Hoy diría: defensa filosófica del *ipse* para una ética de la responsabilidad y la justicia. Renuncia al *ipse* para una preparación para la muerte.”<sup>320</sup>), son las que, de alguna manera, corroboran las observaciones que podrían hacerse a su teoría de la identidad narrativa, renunciar al ‘ipse’ es quizás una forma de renunciar a la claridad y a la pureza que la “responsable” identidad narrativa propicia, asumir lo imposible en el acontecimiento de la lengua para poder morir.

La visión del lenguaje de Agamben ayuda a pensar, en cambio, el misterio y la opacidad del acontecimiento del lenguaje, su visión de la lengua aporta complejidad a la claridad ricoeuriana porque muchos de los conceptos que Ricoeur elabora (por ejemplo, las nociones de ‘discurso’ y ‘estilo’) quedan impregnados del enigma de la latencia e ilatencia que el lenguaje irradia en todas las áreas de la experiencia humana y que en el caso que aquí interesa –el de la subjetividad–, permite concebir la historia del sí mismo no como un croquis esquelético del hombre, un croquis para la fácil representación, sino la historia del ‘resto’ que incluye cesuras, desconocimiento, suspensión.

---

<sup>320</sup> Ricoeur, P., *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*, op.cit., p. 69.

Agamben insiste, como se vio especialmente en el resumen de su libro *Lo que queda de Auschwitz*, en que el humano es un campo de fuerzas en el que se producen movimientos de subjetivación y desubjetivación, que el humano es cesura en tanto en él conviven movimientos heterogéneos (heterogeneidad lenguaje-cuerpo, conciencia-funciones vitales etc.) y que el yo se produce como resto en ese doble movimiento –activo y pasivo-, de subjetivación y de desubjetivación. El yo entendido como resto no es el terso resultado de una síntesis de movimientos antitéticos porque, precisamente, hay, antes que nada, una desconexión inicial para el humano y es la del misterio del pasaje de la lengua al discurso, de la lengua anónima a la voz individual<sup>321</sup> y que para Agamben se mantienen como instancias diferenciadas. Ahora bien, a pesar de escribir acerca del rubor y de la vergüenza como pruebas de los procesos subjetivos, Agamben no señala en ellos un contacto –encarnación-, de la lengua en el discurso corporal individual y no tematiza la cuestión de que algunas palabras sean objeto de sensación. En su obra, y en forma dispersa, reflexiona acerca de cómo la potencia (del lenguaje) ‘toca’ lo real o que resulta peligroso considerar (como en parte lo hizo Foucault) al sujeto como una ‘inexistencia’ en la que la lengua se difunde, pero recién en *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*, reflexiona más ampliamente acerca de lo que significa para la existencia íntegra del humano hablar en concreto:

El hombre es aquel viviente que, para hablar, debe decir ‘yo’, o sea, debe ‘tomar la palabra’, asumirla y hacerla propia. (...) Lo que la

---

<sup>321</sup> “Pero la infancia ejerce otra influencia más decisiva sobre el lenguaje. Instauro efectivamente en el lenguaje la escisión entre *lengua* y *discurso* que caracteriza de manera exclusiva y fundamental el lenguaje del hombre.”, escribe Agamben en *Infancia e historia* (op.cit., p. 71).

lingüística, en cambio, no es por cierto capaz de describir es el éthos que se produce en este gesto y que define la implicancia especial del sujeto en su palabra<sup>322</sup>.

La lingüística puede no ser capaz de decir qué resonancia material, corporal, significativa tiene el pasaje de la lengua al discurso, puede postular, aun artificialmente y por propósitos metodológicos, una suerte de hiato o ‘vacío’ (el neutral sujeto de la enunciación) entre lengua y discurso pero ciertas filosofías y ciertas literaturas dan cuenta de que ese vacío es casi simultánea y sensiblemente llenado por la praxis humana.

En *El sacramento del lenguaje*, la reflexión acerca de las implicancias individuales del decir, exime a Agamben de una teoría excesivamente vacua en torno a las responsabilidades éticas de tomar la palabra. El humano puede ser ‘resto’, procesos de subjetivación y desubjetivación, pero en esos procesos, cuando el lenguaje, aunque sea por un instante, toca lo real del cuerpo, produce un yo que asume su palabra y se ‘consagra’ o pone en juego íntegramente en el lenguaje.

Es por la potencia de la lengua que lo humano se vuelve sujeto y esa potencia está cifrada en un decir que oculta y reserva potencialidad y que, además, deja el rastro de esos procesos de configuración humana que son el resultado de cómo el humano, inevitablemente, se consagra a la palabra.

Los desarrollos teóricos de Paul Ricoeur y Giorgio Agamben hasta aquí examinados resultan de sumo interés por cuanto alientan la profundización del estudio de la subjetividad y dejan vislumbrar que en el cruce entre la carne y la

---

<sup>322</sup> Agamben, G., *El Sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. op.cit., p. 110.

palabra se produce algo –humano- que debe ser dicho. Se verá, en lo que sigue, y a modo de conclusión de este trabajo, que un concepto, -‘textualidad subjetiva’- permite reunir y potenciar las nociones de ‘identidad narrativa’ y ‘resto’ puesto que, en todo caso, ese resto es también la historia de su despliegue.

V.

TEXTUALIDAD SUBJETIVA

En *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari sostienen: "...la filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos."<sup>323</sup> Y explican en qué consiste un concepto, la explicación propiciará la clave para la invención de un concepto. El concepto tiene componentes, es una multiplicidad que totaliza partes fragmentarias y que las articula inseparablemente aunque manteniendo la diferencia entre esas partes, el concepto remite a un problema que se considera mal planteado o insuficiente ('pedagogía del concepto'), el concepto tiene una historia que puede ser 'zigzagueante' y que incluye componentes procedentes de otros conceptos; y también tiene un devenir que lo relaciona a otros conceptos pasados y actuales. El concepto es un acto de pensamiento que carece de coordenadas espacio temporales y es, a la vez, absoluto (en cuanto condensación y totalidad) y relativo (en cuanto fragmentario y compuesto de partes). Por último, los conceptos filosóficos no son discursivos, no son un paso en una cadena de proposiciones enlazadas y, además, el concepto es autorreferencial puesto que al plantearse a sí mismo plantea el objeto al que refiere.

La invención de un concepto es también la invención de una representación o la vivificación de una metáfora, es la postulación de una suerte de prisma que acumula perspectivas, la recreación de un material que permite ver a través de sí. En este trabajo relativo a la subjetividad, es indispensable intentar la invención de un concepto que enlace algunas de las nociones exploradas por Ricoeur y Agamben, que por separado resultan sumamente interesantes aunque insuficientes para la comprensión de la subjetividad. Dicho

---

<sup>323</sup> Deleuze G., y Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, trad.: Th. Kauf, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 8.

concepto debe resultar lo suficientemente flexible como para que no fije la representación de la subjetividad en una caricatura rígida sino que permita al menos intuir en esa representación los espacios irrepresentables. A la vez, el concepto no debe resultar tan laxo como para que el pensamiento se desintegre en el nihilismo de la mera dispersión. El concepto de *textualidad subjetiva* que planteo consta de partes: testimonio, narración, dialéctica *idem-ipse*, resto, escritura, pero sobre todo, e irradiando y vinculando esos componentes, integro la noción de lenguaje como acontecimiento subjetivante-desubjetivante. Se verá que el concepto de ‘textualidad subjetiva’ procede de la consideración de otros conceptos, cuenta con la carga significativa histórica de ‘texto’ y ‘subjetividad’, compone abstracción y casos particulares. El concepto es también autorreferencial no porque no tenga conexión con la referencia (yo, subjetividad) sino porque sitúa esa referencia en un plano no esencialista que muestra las dimensiones lingüísticas que la subjetividad tiene y por eso relocaliza o reconfigura la reflexión en torno a la subjetividad en cuanto al vínculo lenguaje - yo.

También se verá que ‘textualidad subjetiva’ permite pensar un yo que no es, en sentido fuerte, un a priori o una ‘x’ trascendental o una esencia, sino una subjetividad que interpreta y narra y que en esas actividades realiza sus potencias, se observará qué es aquello que mantiene juntas las fuerzas múltiples del campo subjetivo que no sintetizan y que siempre restan en cuanto potencia.

## TEXTO – TEXTUALIDAD:

“El texto es el lugar en el que acontece el autor.”<sup>324</sup>, escribe Paul Ricoeur pero no para refrendar alguna versión estructuralista respecto de que el ‘yo’ sería meramente una construcción retórica. Ricoeur sostiene, como se vio en capítulos anteriores, una firme copertenencia entre el acto de contar (ser autor de historias) y vida puesto que el discurso narrativo presenta, justamente, lo más propio del humano: el hecho de ser histórico. ‘Acontecemos’ narrativamente porque somos (en sentido referencial fuerte) las historias que contamos.

Ahora bien, ese acontecer en el texto expresa lo que Ricoeur denomina ‘identidad narrativa’ pero como se vio también más arriba, dicha identidad implica un relato del ‘sí mismo como otro’ que supone una muy aguda capacidad interpretativa para la estructuración interna a partir de la clave de la triple mimesis. Se indicó también que esa estructuración interna puede correr los riesgos del formalismo, causalismo, deductivismo o inductivismo que comporta. La historia de una subjetividad no puede –porque, ante todo, el mismo acontecimiento del lenguaje lo impide-, ajustarse a una representación simplificada. Esa riesgosa claridad sintética con que la trama puede representar al sí mismo podría deberse a la noción de ‘texto’ que Ricoeur postula.

Ricoeur sostiene que el texto es aquel discurso fijado por la escritura, y como el discurso pertenece al ámbito del habla, hay una anterioridad de lo oral respecto de la escritura que, por cierto, garantiza la conservación y archivo de

---

<sup>324</sup> Ricoeur, P., *Historia y narratividad*, op.cit., p. 60.

los discursos humanos. El texto no sería una mera traslación de la oralidad a la escritura sino el despliegue de lo que se quiso decir en el discurso oral, el sentido o la intención de aquello que se quiso decir y, además, el texto es la fijación del *poder* decir mismo. Por otra parte, según Ricoeur, el texto descontextualiza, puesto que la fijación por la escritura libera al discurso de la referencialidad inmediata que supone la oralidad, permitiendo así eventuales lecturas, interpretaciones o recontextualizaciones<sup>325</sup>.

A la noción de ‘texto’ que Ricoeur propone le sigue, en *Del texto a la acción*, la descripción del concepto de ‘obra’. La obra, producto de la práctica y la técnica de un autor (artesano del lenguaje), se caracteriza por su composición (obra como totalidad finita y cerrada más extensa que una oración), por su codificación (género literario al que pertenece) y por su estilo<sup>326</sup>. De la oralidad a la escritura, del discurso a la obra, pasando por la noción de ‘texto’, Ricoeur muestra las modulaciones interrelacionadas que el lenguaje va adquiriendo (unidades sintácticas cada vez más complejas) en los diferentes ámbitos de su manifestación y, aunque la potencia heurística del desarrollo ricoeuriano es enorme, no pone de manifiesto los problemas que supone situar, en relación de anterioridad, a la oralidad respecto de la escritura. Los textos escritos y las

---

<sup>325</sup> Se debe tener en cuenta, también, que Ricoeur propone pensar la ‘realidad de los textos’ como lugar donde el lenguaje (no en sentido genérico sino textualizado) se ofrece como mediación entre una tradición de valores e interpretaciones que podría volverse tirana o constituir una ideología petrificada y un proyecto crítico que, para no quedar esclavizado a dicha tradición, desconocería sus efectos ineludibles. El texto escrito no queda inexorablemente sujeto al contexto en el que se escribió porque, precisamente la escritura lo independiza parcialmente del contexto de enunciación pero tampoco elimina los actos de transmisión y rememoración.

<sup>326</sup> Vale la pena precisar que Ricoeur distingue dos momentos que se ‘acumulan’ en el estilo. Por un lado el aspecto irracional que significa el pasaje de la lengua al discurso y también el momento del sentido en que se decide o promociona, por la particular elección y forma de las oraciones, una suerte de legibilidad del discurso y que por eso individualiza correlativamente al autor.

obras son algo diferente que los discursos orales fijados por la escritura y que sólo desarrollan las intenciones del decir oral porque la escritura posee, de antemano, una dinámica, una intencionalidad y unos efectos subjetivos diferentes a los de la oralidad. La escritura es también una realización de la potencia de la lengua si bien es una praxis diferenciada a la de la oralidad y con consecuencias distintas: si la oralidad se ilusiona con la naturalidad, la espontaneidad o la inmediatez de su ocurrencia y por eso con la inmediatez de la aparición del sentido del discurso, si la oralidad ‘invisibiliza’ la constitución significativa, material del lenguaje, si la oralidad parece hacer coincidir lenguaje y locutor y por eso revelar o exhibir al locutor (ilusión de que el que habla ‘está’ en aquello que dice), si la oralidad adquiere sentidos por el énfasis que los gestos, tonos y silencios le dan a la palabra, la escritura descubre los aspectos más enigmáticos del lenguaje y por eso la imposibilidad de sentido puro o pleno. A la escritura se la relacionó con lo artificioso por oposición a la espontaneidad o naturalidad del habla. La lenta selección y encadenamiento de las palabras escritas, la jerarquización de las oraciones, la latencia y retorsión polisémica de las palabras que se encadenan en las frases, los muchos recursos literarios retóricos, persuasivos, argumentativos, incluso el esfuerzo corporal que significa la escritura, destierran la ilusión de que en el pasaje de la lengua al discurso se hace inmediatamente presente un significado puro (Dios no se hace verbo) y un orador transparente. En el pasaje de la lengua al discurso escrito, la ‘impureza’ material del significante se impone y arrastra a una serie de asociaciones, valoraciones, reglas y encadenamientos con los que

hay que luchar, cuerpo a cuerpo, para lograr pensar, sentir o ver algo que no sea una mera repetición vacía. La ausencia de interlocutores inmediatos a la hora de escribir hace presente la materialidad de los signos, suspende la referencia directa, y permite *ver* los signos y no sólo a través de ellos. La visión y los intentos de ‘manipulación’ de los signos revelan, entre otras cosas, su condición de huella o rastro y la presencia ausente de la referencia, la heterogeneidad aunque no substancial entre lenguaje y mundo. La escritura es un ritmo, una demora que se topa constantemente con la materialidad del significante, esa materialidad arborescente que vincula-desvincula al signo de otros signos pero que también produce la relación distorsionada entre lengua y existencia en la forma de flecha o invocación. De alguna manera, la escritura es, precisamente, por su compacidad significativa y los grados de complejidad que alcanza, la maldición de la mimesis, porque los signos muestran la oblicuidad de la referencia en el lenguaje. Ciertamente es que para Ricoeur la suspensión de la referencia directa es, precisamente, condición para que se liberen nuevos sentidos interpretativos. Ricoeur afirma que la mimesis es siempre poética pero, en el caso de la subjetividad, resulta quizás excesiva la propuesta de que la identidad sea narrativa si ‘narratividad’ se asocia exclusivamente al hecho de tramar la acción humana. La escritura muestra casos en que, precisamente la subjetividad, quiebra las tramas, las fragmenta o, si se quiere y, también a la inversa, ciertas formas discursivas muestran los aspectos no narrables de la identidad, las divergencias y antagonismos entre trama y subjetividad<sup>327</sup>. En la

---

<sup>327</sup> Ricoeur refiere, en *Sí mismo como otro* (*op.cit.*, pp. 148,149) explícitamente al caso de *El hombre sin atributos* de R. Musil, en el que se produce simultáneamente un eclipse de la identidad del

‘Apostilla’ de *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Giorgio Agamben señala el fastidio que le provoca la concepción corriente de que la creación sea un proceso que va de la potencia al acto para agotarse en él. Agamben señala que todo acto de creación contiene un *acto de descreación* que es la *vida* de la obra, esa descreación es la potencia o latencia que permite la lectura, la traducción, la crítica e, incluso, las repeticiones. En esa clave, y en cuanto a la subjetividad, sostengo que si bien la subjetividad se configura lingüísticamente no es a partir del modelo de una trama sintética de la acción de los hombres que podemos comprender esa configuración. El modelo de la trama entendida como triple síntesis de lo heterogéneo, por su exceso de síntesis, tiende a la exhumación y al ordenamiento (y por eso la extenuación) de las potencias. Si, en cambio, al modelo de trama se lo piensa en el espacio de la escritura, éste se enriquece, paradójicamente, por la opacidad, resistencia y velamiento que la escritura aporta. El concepto de *textualidad subjetiva*, que incluye la experiencia de la escritura, permite pensar una configuración subjetiva en la que coexisten la imposibilidad y la posibilidad de la potencia humana de decir.

‘Texto’ proviene del latín, *textio*, que significa urdimbre, tejido y se relaciona con ‘tela’, ‘ropa’ y también con ‘contextura’. Y aunque también refiere a ‘trama’, no necesariamente implica síntesis. El texto une y dispone la

---

personaje y de la configuración del relato en tanto trama. También se puede traer como ejemplo ‘anti – narrativo’ buena parte de la obra de Alejandra Pizarnik o la obra de Beckett que propone ‘desaprender’ esas narraciones que modulan nuestros afectos y valores y por eso nos ponen en riesgo de ser manipulados por la tradición y el poder.

heterogeneidad sin que necesariamente forme un dibujo claro, reconocible y acabado. La metáfora del tejido de lanas e hilos aplicada al lenguaje es tan evidente que corre el riesgo de morir por agotamiento. Barthes, en un escrito breve *–De la obra al texto*<sup>328</sup>-, rescata esa metáfora de su agonía puesto que permite percibir en el tejido del lenguaje nuevas resonancias. En siete proposiciones caracteriza al texto, diferenciándolo de la obra:

1. La obra es un objeto que se ve y ocupa un espacio en la mano, en la biblioteca. El texto es un "campo metodológico" que no se muestra sino que se demuestra, que puede atravesar varias obras y que se experimenta en un trabajo, una producción cuyo movimiento es el de la 'travesía'.
2. El texto no es sinónimo de 'buena literatura', no pertenece a ningún género ni a ninguna clasificación; es siempre "paradójico" (para *doxa*) en cuanto a las clasificaciones comunes.
3. El texto no se cierra sobre un significado objeto de la filología o de la hermenéutica sino que, porque su campo es el significante, demora sus sentidos, los disemina. No es que 'profundice' o 'madure' una interpretación orgánica sino que promueve un trabajo de asociaciones, acumulaciones, contigüidades en la estructura del texto que es un sistema sin centro.
4. El texto es una pluralidad irreductible, pluralidad entretejida de citas, referencias, ecos: lenguajes culturales antecedentes o contemporáneos, y así todo texto se inscribe en una intertextualidad, en una red de citas sin entrecomillado.
5. El texto no tiene autor en el sentido de padre o propietario que funcione como garantía del discurso. Pero si el autor vuelve a su texto lo hace en calidad de invitado, la referencia 'autoral' del texto es un 'yo de papel'.
6. El texto no es el objeto de un consumo, es juego, trabajo, producción, práctica, y por eso disminuye la distancia entre la escritura. El Texto, como una partitura, solicita del lector una colaboración práctica, de ejecución.
7. El texto se liga al goce y no al placer.<sup>329</sup>

---

<sup>328</sup>Barthes, R., *De la obra al texto* (en línea), dirección URL: <http://www.scribid.com/doc/21540421/Barthes-Roland-De-La-Obra-Al-Texto> (consulta: diciembre de 2010).

<sup>329</sup> Barthes distingue placer de goce: el placer se define como lo familiar, lo que refuerza al 'yo', lo que puede ser dicho, el goce, en cambio, está fuera de toda finalidad, hace pedazos el placer, la lengua y la cultura.

Barthes concluye su trabajo de la siguiente manera: "...la teoría del texto no puede más que coincidir con una práctica de la escritura."

La teoría barthesiana del texto permite aclarar mejor la composición del concepto de 'textualidad subjetiva'. Si la relación entre subjetividad y lenguaje es manifiesta, relacionar texto y subjetividad permite la mejor comprensión de una multiplicidad de fuerzas que no se agota en la síntesis que proporcionaría la trama de la acción humana pero que, sin embargo, se urde en lenguaje. El texto subjetivo puede o no visibilizarse en una escritura, puede ocupar un lugar en el espacio y el tiempo en la forma de un diario, una carta, un blog, una novela y, ciertamente, el texto de la subjetividad no tiene por qué quedar sujeto a un género preestablecido<sup>330</sup>. El texto de la subjetividad es un entramado de sentidos varios y cargado de las referencias culturales del lenguaje en que se escribe (y por eso es también la trama del otro, de lo otro), una trama de diversidad y repeticiones, una decantación de hábitos y resonancias lingüísticas que no se agota en interpretaciones sucesivas sino que, más bien, crece por esas interpretaciones.

La noción de texto permite incorporar a la relación entre lenguaje y subjetividad elementos que una trama basada en la síntesis de lo heterogéneo tiende a ocultar: contradicciones, vaguedades, infabilidad, fracturas, resonancias histórico-culturales, aspectos neutros a-subjetivos pero que gravitan

---

<sup>330</sup>En este trabajo se eligió el género testimonial como campo de estudio porque no sólo Ricoeur y Agamben examinan la ontología del testimonio sino porque, como se vio, el testimonio ofrece un plus ético respecto de los otros géneros que emplean a la primera persona del singular como eje narrativo. Que el testimonio, metodológicamente, resulte el género más apto para el estudio de la subjetividad no significa que sea el único género en el que la subjetividad se expresa y se deja afectar. La poesía, el ensayo son géneros de configuración subjetiva.

en la subjetividad, procesos. Hablar de 'textualidad subjetiva' es afirmar que el lenguaje liga en su tejido aspectos de la multiplicidad pero sin fundir esos aspectos en una narración que puede tender al formalismo. Además, la multiplicidad se mantiene vinculada por fenómenos de resonancia no necesariamente causales.

Barthes afirmó en su caracterización del texto que el autor de ese texto es un yo de papel pero aquí se sostiene que el yo no es meramente un efecto retórico, en el papel. Veremos en lo que sigue que la subjetividad caracterizada por Ricoeur en la dialéctica *idem-ipse* y por Agamben como 'resto', es efectivamente un campo de fuerzas recorrido por movimientos de subjetivación y desubjetivación, que ese campo de fuerzas es pasible de historizarse en una práctica textual, una producción de palabras que, a su vez, afecta a quien produce su historia. El texto de la subjetividad es una interpretación reflexiva del sí mismo pero que, efectivamente, produce subjetividad.

El hecho de que los humanos poseamos un lenguaje, el hecho de que podamos aprender un conjunto de signos en determinado orden y con determinados significados y que ese orden y esos significados se hilan en textos que además son variables y variablemente interpretados es la potencia específica y diferencial del humano.

Esa potencia de la lengua conserva el secreto del acontecimiento que significa el pasaje de la lengua al discurso, y esa forma de asimilación o estilización que cada uno hace del sistema de la lengua plantea preguntas de orden ontológico y antropológico. Como nuestro lenguaje opera mediante

restricciones antinómicas, resulta difícil pensar ese ‘entre’ términos tales como lenguaje - cuerpo, naturaleza – cultura. Muchas veces se ha intentado llenar ese espacio entre términos antitéticos con conceptos tales como ‘Mundo de las ideas’, ‘Dios’, ‘sujeto trascendente’. En cuanto a la subjetividad, quizás apenas comenzamos a rozar la posibilidad de concebir que si la configuración subjetiva es lingüística, es porque hay un contacto entre lengua y cuerpo y que ese contacto responde al fenómeno de la resonancia entre sustancias distintas, el fenómeno de la voz infantil que, mientras repite fonemas, hace vibrar en todo el cuerpo los significados que posteriormente explicitará en sus discursos (reverberación entre significante y cuerpo) y que al decir ‘yo’ pasará, de la mera repetición, a la aplicación en el cuerpo del lenguaje (lo que implica –voluntaria e involuntariamente- tejer (se) una subjetividad que nunca será puramente interior). Pero también el acto de escribir o de leer marca la intersección o resonancia entre texto y vida puesto que modifica o repercute en los lectores/escribientes. Entonces, no es sólo que el verbo se hace carne sino que el cuerpo se hace verbo, ese cuerpo que responde sensiblemente a las palabras que pronuncia o escribe porque el verbo es corpóreo. El fenómeno de resonancia es reversible y no sólo hay que atender a la asimilación que de la lengua hace el humano sino también a los efectos que el humano produce en la lengua.

Si la subjetividad es un tejido de palabras, contamos con los textos para observar en ellos no sólo las anécdotas circunstanciales de las autobiografías, de los testimonios, de las novelas o de los ensayos sino también el movimiento de producción subjetiva que el lenguaje realiza en los hablantes, la autoafección

que significa hablar/se y escribir/se y el trabajo que hacen los humanos sobre la lengua. El texto no es el espejo claro y mimético de una subjetividad, tampoco es el producto de una autor/idad que define y controla una representación de palabras. Los textos son reveladores de las fuerzas que constituyen a la subjetividad por una relación de co-implicación que se establece entre el escritor y su texto. Dicha relación se comprende mediante los verbos reflexivos activos (estilizarse, escribirse, ‘textualizarse’) en los que en la acción, el agente y el paciente son la misma persona. Los textos son el campo ‘entre’ el autor y su obra, campo en el que se observa cómo la lengua se hace discurso particular sin que el autor quede separado, abstraído de su texto como mera ilusión referencial o testigo indiferente de ese pasaje. Los textos complican autor y obra en un vínculo que revela ocultando. ‘Escribirse’, ‘textualizarse’ es modalizarse, ser agente y paciente a la vez, afectarse en el lenguaje. En el pasaje de la lengua al texto el escritor asume la potencia del lenguaje en una intensidad diferente a la del pasaje de la lengua al discurso oral puesto que el acto de escritura supone un cuerpo a cuerpo con la lengua que impone su potencia e impotencia, sus signos y gramática, pero también los silencios que rodean a las palabras como espacios de posible innovación. La referencia suspendida que supone la escritura hace visible la materialidad de los signos en los que late la historia de su significado, la originalidad viva de las metáforas o su desgaste, la sujeción a las reglas y la liberación que supone quebrarlas. La experiencia de la escritura es la de un movimiento en el que el escritor permanece en sí, causando algo diverso de sí (texto) pero también siendo

afectado por aquello que escribió. El escritor no es su texto y por eso de un texto no puede deducirse linealmente un carácter, una biografía o las circunstancias de una vida. Del texto podremos conjeturar, sin embargo, el movimiento de un sujeto lingüístico transfiriéndose en su escritura lo que supone cuestiones de contracción de hábitos lingüísticos, de ajustes a los géneros, de estilo definido, las repeticiones (si se quiere la mismidad, el *idem* que cada uno se forja en el lenguaje) pero, a la vez, la diseminación de los automatismos. El texto no es un espejo de la identidad sino un espacio de intersección, de complicación, coimplicación ontológica en el que convergen, aunque sea momentáneamente cuerpo y palabra. Así un fragmento de un texto de Juan José Saer:

En lo continuo, en lo homogéneo, a pesar de la multiplicidad aparente, sigue estando todavía la punta de claridad mortecina –‘yo’-, la fragilidad impensable que sin embargo dura y dura, en una especie de somnolencia turbia y monótona de la que a veces, sin ninguna razón, de un modo súbito, se despierta, para percibir, durante una fracción de segundo, la persistencia de lo que fluye, adviene y desaparece, cristalizando y pulverizándose casi al mismo tiempo...<sup>331</sup>.

## VI.

### LA VIGENCIA DEL SUJETO EN LA ESCRITURA

#### **Transferencia social de los estudios de tesis.**

---

<sup>331</sup> Saer J.J., *Lo imborrable*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, p.148.

La investigación y la escritura de esta tesis tienen como corolario, entre otras cuestiones, el estudio pormenorizado y comparativo de las teorías de Ricoeur y Agamben en torno a la subjetividad, la exploración del género testimonial (en tanto género privilegiado para la comprensión de la configuración subjetiva pero también como género de cruce entre la filosofía y la literatura) y el despliegue del concepto de *Textualidad subjetiva*, pero los temas tratados requieren, todavía, de un paso más en su desarrollo: la

acreditación de las teorías en prácticas concretas de lecturas y escritura. Si el objetivo principal del trabajo fue mostrar que la subjetividad se configura narrativamente y esa configuración se vuelve inteligible a la luz del concepto de ‘textualidad subjetiva’, resulta indispensable mostrar situaciones en las que la lectura y la escritura sintetizan la heterogeneidad del yo ofreciendo cierta densidad ontológica al sí mismo.

Muchos años de coordinación de talleres literarios en la organización no gubernamental ‘Diagonal’ ([www.diagonal.org.ar](http://www.diagonal.org.ar)) dedicada a la reinserción social y laboral de adultos mayores de cuarenta y cinco años me permitió observar directamente los efectos que las prácticas de lectura y escritura tienen en adultos en situación de calle o en riesgo habitacional severo. De ninguna manera postulo aquí un ingenuo remedio (por medio de la escritura y la lectura) para el horror que significa vivir en la calle, sino simplemente una práctica que, cuando las condiciones de alimentación, salud y espacio adecuado mejoran, puede ayudar a la mayor disposición del sí mismo para, entre otras cosas, poder hacer valer los propios derechos ciudadanos. Es evidente que para que la lectura y la escritura tengan efectos beneficiosos es indispensable que los sujetos puedan alimentarse, accedan a buenas condiciones de salud y, obviamente, a los libros y materiales de escritura pero, cuando esas condiciones se dan aun en forma básica, es notable la repercusión subjetiva que la lectura y la escritura tienen.

Hemos visto que Nietzsche escribió en uno de sus *Fragmentos Póstumos*:

... Tomo más bien al yo mismo como una *construcción del pensar*, construcción del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘finalidad’, ‘número’: sólo como *ficción reguladora* gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y por lo tanto, de ‘cognoscibilidad’ en un mundo en devenir...<sup>332</sup>

Esta descripción filosófica anuncia la gran versatilidad de los sujetos y las posibilidades de esquematización que los sujetos intentan para introducir cierto orden en el cruce de fuerzas que los constituyen pero, las palabras de Nietzsche, lanzan a la subjetividad al azar de un cruce de fuerzas en la que la diversidad de los estados internos –emociones, sensaciones, voliciones- podría alcanzar, en determinadas circunstancias, la situación de estallido interior.

Factores económicos, políticos y sociales han puesto a miles de personas en situación de calle o en riesgo de perder su techo y el peligro subjetivo de estas personas estaría caracterizado por la extrema fragmentación subjetiva que incluye alfabetización escasa o estudios no actualizados, desadaptación entre el individuo y el medio por las malas condiciones de descanso, alimentación, trabajo, cronificación de enfermedades, stress, soledad, autopercepción de estancamiento, involución, desesperanza, largos procesos de pérdida de posibilidades concretas de realizar las propias potencias.

La situación de calle o la amenaza de perder el techo pone a las personas en una sucesión de fugacidades -estado de alerta permanente, ansiedad por procurarse resguardo y comida, relaciones humanas sin continuidad, desorganización temporal- que impide la configuración aun parcial del yo. Esta sucesión de arbitrariedades sitúa a las personas en un afuera de sí (el

---

<sup>332</sup> *Fragmentos Póstumos en torno al Sujeto, NF 1885-1889, 2 (158), KSA 12. p. 143, op.cit.*

recogimiento es prácticamente imposible) y a merced de la intemperie que es sinónimo de indiferencia, ansiedad, falta de límites. En estas condiciones las personas se vuelven invisibles hasta para sí mismas puesto que sienten que no pueden modificar en nada el *continuum* de episodios que los envuelven, ya que se hace difícil discriminar entre lo interno y lo externo e identificar las causas y consecuencias de la propia situación o elaborar respuestas que no sean meramente adaptativas.

Pero, aún más, el sujeto en situación de calle no contaría siquiera con la esquematización del cruce de fuerzas en constante cambio como ilusión que sirve para vivir puesto que el agotador estado de desamparo impide, incluso, la aproximación a la interpretación o el registro de la multiplicidad de fuerzas en pugna que caracterizan la noción nietzscheana de identidad. En estas condiciones ‘Yo’ es quizás un sonido evocativo, nostálgico de alguien que alguna vez conoció cierta permanencia y cohesión.

Incluir a las personas en situación de calle de las sociedades occidentales dentro del paradigma del Musulmán que Giorgio Agamben describe puede resultar tentador aunque también un abuso metodológico cuya consecuencia sería una injusticia vital. Son varias las analogías que pueden establecerse entre los musulmanes de los campos de concentración y las personas en situación de calle (hambre, fragmentación interior, pérdida de vínculos significativos, desmoronamiento anímico, conductas meramente adaptativas etc.), pero extender la noción de ‘Musulmán’ a las personas en situación de calle es

superponer experiencias que merecen desarrollos diferenciados en virtud de los distintos contextos sociales, económicos, históricos y subjetivos que plantean. Tanto los musulmanes como las personas en situación de calle son seres que podrían dar testimonio del confín en el que el hombre es también el no hombre, pero las estrategias de poder (biopoder) que fuerzan y forzaron las situaciones mencionadas son diferentes. El racismo nazi se propuso, explícitamente y entre otras cosas, aislar en millones de personas la expresión mínima de vida en la que resulta imposible identificar al humano (por eso lo humano linda con lo inhumano), pero el capitalismo occidental no opera con voluntad explícita de exterminio sino que, anónimamente, torna superfluos y expulsa a cientos de personas a los bordes de un sistema que necesita de los excluidos para seguir funcionando.

Es en este contexto que me permito presentar, a modo de paradigma, la figura de Guillermo F. dado que su imagen volverá inteligible -y por eso palpable y concreto-, uno de los principales problemas contemporáneos: el de los excluidos del sistema que habitan los corazones urbanos casi locos, fantasmáticos, borrachos, muriendo en público pero sin casi ser vistos<sup>333</sup>. Me refiero aquí al ‘paradigma’ en sentido agambeniano tal como se lo describió y

---

<sup>333</sup> En Capital Federal, por ejemplo, es imposible contar con estadísticas certeras respecto de las personas que viven en la calle. Los censos varían según las instituciones que producen las mediciones (el diario La Nación, en su ‘Editorial’ del 06-03-11, consigna que el Gobierno de la Ciudad registró 1287 personas en situación de calle con niños pero la ONG ‘Médicos del mundo’ registró más de 15.000 personas en el mismo período –año 2010-). Pero, además, ‘la situación de calle’ es sólo en algunos casos un hecho definitivo: personas indigentes que habitan en las calles, en lugares fijos, durante muchos años y que se niegan a ser acogidos en instituciones tales como hogares u hospitales. ‘La situación de calle’ es más bien un largo proceso de derrumbe anímico, económico y relacional y que aquí intentaré mostrar mediante la descripción del sucesivo deterioro habitacional que puede sufrir una persona. Por otra parte, se debe tener en cuenta que muchas personas pueden contar con un espacio en el que pasar la noche pero que durante el día deambulan sin rumbo fijo.

citó en el capítulo IV. El planteo de un paradigma como el de Guillermo F. se debe a la necesidad de clarificar una serie de fenómenos que plantean problemas ontológicos (en e este caso, el efecto del lenguaje en la configuración subjetiva). Dichos fenómenos, reunidos en torno a una figura paradigmática, sortean las limitaciones que ofrecen los casos particulares o las generalizaciones abstractas. Agamben postula a Bartleby el escribiente (protagonista de la novela homónima de H. Melville) como paradigma de una tercera posición ontológica en la que las potencias humanas no son ni suprimidas ni realizadas sino conservadas en estado de suspensión. Aquí, el paradigma de Guillermo F. conjuga la historia particular de un individuo y, por analogía, la de muchas otras personas que se debaten en los bordes de lo humano. El hecho de no exhibir el apellido de Guillermo F. no es sólo una forma de preservar la intimidad de una persona sino de hacer que su historia particular pueda albergar otras que son análogas. El ‘seudo’ nombre propio vuelve perceptible la representación sin que quede fijada a un único sujeto. La historia de Guillermo F., por otra parte, no pretende ser ejemplar u original, sino postular una imagen/historia en la que se cruzan muchas otras.

Las personas en situación de calle son el excedente de un sistema que no asesina sino lenta y anónimamente por exclusión e indiferencia y que hace de los cuerpos de dichas personas el detritus del sistema mismo, como si fueran el embalaje o los recipientes que se tiran después del consumo. El sistema necesita de esos cuerpos como depósito vivo (basural), como velado recordatorio y aun como amenaza para el resto de los ciudadanos. El paradigma

de Guillermo F., en cambio, concentrará por analogía el fenómeno extendido de cientos de personas en situación de calle que, en algunos casos, pudieron, además, resistir a la devastación absoluta. Guillermo F. es también un testigo que, como se verá, prestando testimonio escrito, fue capaz de configurar aun frágilmente su subjetividad y por eso pudo ofrecer resistencia al sistema que lo condenaba.

Guillermo F. perteneció a la clase media argentina y supo tener un oficio, el de zapatero. Aunque no terminó la escuela secundaria, trabajó informalmente en diferentes negocios como ayudante de zapatería; según los vaivenes económicos del país fue contratado y despedido. La muerte de la madre – principal sostén afectivo de Guillermo F.-, el cese de la pensión que ella recibía y la venta del departamento que compartían, dejaron a Guillermo F. en situación precaria. Por un tiempo vivió con su única hermana recién casada, pero con la llegada del primer sobrino, tuvo que mudarse. La herencia que compartió con esa hermana le permitió alquilar, primero un piso de un ambiente, y después mudarse a una pensión que ofrecía piezas amuebladas pero baño compartido. No volvió a conseguir trabajo como ayudante de zapatero y se ofreció para barrer o limpiar vidrios en los negocios en los que antes había trabajado. Los trabajos esporádicos que conseguía no alcanzaban para pagar la habitación en la que vivía en el centro de la ciudad. Se mudó de barrio y alquiló una pieza en la que ya dormían otros tres hombres. Tenía entonces 54 años. Cuando la familia de la hermana se instaló en la provincia de Córdoba, Guillermo F. también quedó completamente aislado de sus afectos más cercanos. De la pensión con

habitación compartida lo echaron cuando no pudo pagar por segunda vez consecutiva la quincena. Esa primera noche sin techo, no la pasó en la calle sino que durmió con la cabeza apoyada en la bolsa plástica que contenía sus pertenencias y que colocó, junto con una novela policial -que ya había leído pero que tuvo que pedir para justificar su presencia en la sala-, sobre uno de los pupitres de lectura de la Biblioteca del Congreso de la Nación, que permanece abierta las 24 horas. Los guardias de la Biblioteca sólo expulsan a las personas que intentan dormir en el recinto dos noches seguidas, es así que la segunda noche Guillermo F. tuvo que instalarse en el portal de un almacén para pasar una noche en la que no durmió. Los días que siguieron deambuló por las calles y pudo colarse en los baños de algunos bares para lavarse la cara y tomar agua. Su aspecto todavía no repugnaba al resto de los peatones porque la barba no estaba demasiado crecida y la ropa parecía limpia, como era invierno, no había sudado demasiado. Comió las últimas galletas de agua que cargaba en la bolsa en un banco de madera pintado de naranja en la Plaza Rodríguez Peña. Tuvo suerte porque un hombre, en situación parecida a la suya, se sentó a su lado y le habló. Guillermo F. tuvo suerte porque Alberto todavía se expresaba con coherencia y porque él podía aceptarlo y por eso responderle como a un semejante y no verlo como al montón de trapos mugrientos del que sobresalía una cabeza sucia y barbuda y que Horacio había observado con horror y pena en la esquina de Rodríguez Peña y Viamonte. Horacio no preveía en absoluto que su destino podría ser el de esa montaña de bolsas negras y andrajos vivos en el que se había convertido ese otro hombre. Alberto introdujo a Guillermo F.

en el circuito de la calle, le informó sobre los merenderos, las iglesias que ofrecían almuerzo de guisos o polenta y alguna ropa, las asociaciones que por diez pesos habilitan ducha, toalla y una maquinita de afeitarse, los paradores nocturnos. Frecuentó ese circuito durante siete meses y perdió otros dos dientes, dormía en la zona de Tribunales, en las entradas de los edificios de oficinas que por la noche permanecen cerrados. En ese período Guillermo F. no probó drogas aunque consumió varias veces alcohol en algunas ranchadas de las plazas. En la Iglesia Anglicana de la calle 25 de Mayo Guillermo F. conoció al Pastor Drew H. que, a su vez, le consiguió una cama en el Hogar para hombres Monseñor Albisetti. El anclaje transitorio en ese Hogar frenó una determinación –la de la vida permanente en la calle- constituida, paradójicamente, de puras indeterminaciones, de azares, a la que Guillermo F. estaba lanzado. Un azar detuvo la sucesión de azares en los que hubiera derivado la vida de Guillermo F. y él pudo comenzar a establecer ciertas conexiones entre los fragmentos en los que se había convertido su vida. Por recomendación de un sacerdote, Guillermo F. se contactó con una ONG que le enseñó el oficio de vendedor y le proporcionó el producto para la venta (el periódico que la ONG imprimía). Guillermo F., además, aprovechó los talleres de reflexión y de literatura que la institución organizaba semanalmente. Con lo obtenido de la venta del periódico, Guillermo F. pudo mudarse a una pensión de habitación compartida y estabilizar ciertos hábitos de alimentación, sueño y vinculación grupal. En Guillermo F. se jugaba la situación extrema de seguir siendo humano. Agamben sostuvo en su teoría de la identidad que no existe un a priori biológico o moral que defina a la

humanidad y que por eso el hombre es a la vez el no hombre, pero de su teoría también se desprende que lo que sería propiamente humano es lo humano. Lo que parece ser una vana tautología es, por cierto, algo más: lo humano se define como aquel conjunto de prácticas propiamente humanas: alimentación regular, sueño, relaciones, trabajo, deseos, expectativas etc., frágilmente interpretadas y por eso mismo enlazadas mediante la palabra. Por esa razón es que la literatura –lectura y escritura- ofrece una alternativa a la amenaza de estallido subjetivo puesto que alienta un tipo particular articulación de lo heterogéneo denominado ‘textualidad subjetiva’. Veremos en lo que sigue el efecto que la práctica de la lectura y de la escritura tuvo en la vida de Guillermo F. una vez que pudo, como se consignó más arriba, asegurar mínimamente, alimento y techo.

Escribió Paul Ricoeur:

...la interpretación de un texto culmina con la interpretación de sí por un sujeto que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse.<sup>334</sup>

Ese conocimiento depende de la internalización del modelo que los textos ofrecen puesto que las narraciones proponen diversas mediaciones y síntesis que posibilitan concebir la identidad en términos de un ‘sí mismo como otro’ o unidad en la multiplicidad. La cita acierta en situar al libro como eje

<sup>334</sup> Ricoeur, P., *Del texto a la acción II*, op.cit., p. 152

configurativo de la identidad puesto que la práctica de la lectura y la escritura no sólo proporciona conocimiento, felicidad, compañía, no sólo potencia en los lectores las cualidades de observación, pensamiento, fantasía, no sólo permite el desplazamiento imaginativo en el tiempo y en el espacio sino que, en un nivel profundo, las tramas nos permiten concebirnos como una historia, esto es, como una suerte de unidad en la heterogeneidad. Ciertamente es que el modelo de la trama entendida como triple síntesis de lo heterogéneo, tal como lo planteó Ricoeur, puede tender al excesivo formalismo u ordenamiento (causal, deductivo o de género, etc.) de la subjetividad, pero en los casos de las personas en situación de calle, precisamente, la virtud de la práctica de la escritura de tramas consiste en el efecto cohesionante que las mismas poseen. El concepto de *textualidad subjetiva*, que incluye la experiencia de la escritura, permite pensar una configuración subjetiva en la que coexisten la imposibilidad y la posibilidad de la potencia humana de decir aunque en el caso de las personas en situación de calle, es recomendable sugerir ejercicios de escritura (como se verá en el punto VII del trabajo) que tiendan a la conexión de los fragmentos subjetivos y por eso a cierta sistematización y comprensión del sí mismo. El lenguaje es de por sí una oscilación de fuerzas subjetivantes y desubjetivantes pero en ese entre, en ese proceso de producción subjetiva, se pueden alentar prácticas de lectura y escritura que generen anclaje y cierta cohesión interna.

A pesar de que Guillermo F. no alcanzó a terminar la escuela secundaria, pudo recuperar en el taller de literatura cierto hábito de lectura aun esporádico

que había cultivado en la infancia y en su primera juventud (refirió haber leído todos los libros para varones de la colección Robin Hood –editada por Acme Agency, de Modesto Ederra, a partir de 1941-). Dicho hábito dio lugar a la escritura de textos a partir de consignas que también se proporcionaban en el taller. Leer y escribir historias tiene como correlato poder contar la propia historia puesto que a la pregunta por el quién (¿quién soy?) se responde mediante una narración personal. Los discípulos de los textos, en una primera instancia interpretativa, se aprehenden como una unidad a pesar del paso del tiempo, los cambios, la discontinuidad e inestabilidad del yo, pues asimilan con la lectura que los cambios de los personajes, sus acciones y motivaciones, se inscriben en la plasticidad de las tramas. Las narraciones permitirían reconfigurar la identidad ya que, a través de las preguntas que motorizan las tramas (¿quién?, ¿qué? ¿cómo? ¿por qué?), se ofrece un modelo en el que la identidad de la persona/personaje se configura, precisamente, mediante las variaciones de esa identidad. Cabe volver a destacar aquí que la escritura no debe, necesariamente, ser de tipo autobiográfico, que el uso de la primera persona del singular no es indispensable puesto que el tejido que las narraciones proporcionan a la subjetividad no se produce exclusivamente por la indagación de la propia biografía. El tejido que es el texto no emplea un único color: el de la primera persona.

El desamparo pone a los sujetos en emergencia porque opera drásticamente sobre la subjetividad: destruye aquellos rasgos más o menos constantes y

cohesionados que se han contraído (habituales, aprendizajes, preferencias, valores, habilidades, identificaciones) y que permiten que nos reconozcamos como a un sí mismo en las variaciones. El desamparo es el riesgo de la pura heterogeneidad. Y en la heterogeneidad radical es imposible reconocernos como un **quién** que comprende el **qué**, el **por qué** y el **cómo** de sus circunstancias. Así, el desamparo se transforma en incapacidad de narrar. Pero la literatura provee una mediación tal que el que escribe, sin tener necesidad de referir directamente a la propia fragmentación, puede reconfigurar tal fragmentación en una nueva síntesis de lo heterogéneo que permitirá conocer mejor la situación vivida y elaborar respuestas más efectivas. La rehabilitación de Guillermo F. fue notable porque la recuperación de ciertas prácticas laborales y vinculares se afianzaron mediante la lectura y la escritura: no sólo mejoró su estado general de salud, obtuvo una pequeña pensión y colabora como voluntario en la Iglesia de San Agustín, sino que aprendió computación y difunde sus escritos en diversas redes sociales. Ahora bien, es evidente que, no sólo para Guillermo F., sino que para cualquiera de nosotros, ese tejido del yo es extremadamente vulnerable y dependiente de múltiples circunstancias porque es un tejido que no sólo se injerta en un tejido histórico y cultural mucho más amplio -y por eso depende de factores ajenos a la propia voluntad-, sino que depende del lenguaje que, como se vio, es potencia e impotencia del decir. Además, el modelo del yo que aquí se presenta como 'textualidad subjetiva'

puede ser superado por otros modelos que la ciencia y la tecnología contemporánea ya permiten vislumbrar<sup>335</sup>.

Leer y escribir textos es entrar en un laboratorio experimental en el que se producen diversas mediaciones cohesionantes: los textos enseñan que los acontecimientos individuales pueden organizarse en una semi totalidad, en una historia inteligible (de la simple sucesión episódica se extrae la configuración). Por otro lado, el texto integra factores heterogéneos como agentes, fines, medios, circunstancias, resultados: los personajes en trama, sus acciones, los reveses de la fortuna, cobran inteligibilidad dentro del relato. Además, en el laboratorio experimental de la escritura y la lectura se producen identificaciones con los personajes que permiten las variaciones del propio ego y por ello es posible comparar y resignificar las propias acciones, motivaciones, valores. Aún más importante resulta el hecho de que con la lectura y la escritura se comprende que, justamente, la identidad se construye en unión con el cambio: podemos identificar y reidentificar a los personajes a lo largo de una historia a pesar de que, precisamente, lo que moviliza el relato es el cambio del personaje. Los cambios de circunstancias, acontecimientos imprevistos etc. que amenazan la estabilidad del sí mismo quedan integrados a la historia total puesto que las tramas favorecen y explican dichos cambios.

---

<sup>335</sup> Libros como *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger* (trad.: T. Rocha, Madrid, Siruela, 2001) de Peter Sloterdijk y *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010), de Paula Sibilia, dan cuenta de los procedimientos antropotécnicos (teleinformática, biotecnología, digitalización universal) que ‘diseñan’ actualmente la subjetividad. El cruce entre biología y técnica es un procedimiento del capitalismo postindustrial que genera profundos debates sociales, éticos y políticos por cuanto podría buscar la ‘producción’ de humanos útiles y dóciles al sistema.

El paradigma de Guillermo F. incluye a muchos hombres y mujeres<sup>336</sup> que transitaron el borde no humano del humano y que por eso conocieron también el violento silencio del lenguaje. Pero ellos, con sufrida tenacidad, reconstruyeron, desde la impotencia, las potencias humanas de hacer y nombrar.

En el capítulo III del presente trabajo dedicado a la presentación y evaluación de la obra de Giorgio Agamben se consignó que su libro *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, concluye con las palabras de los llamados musulmanes. “Dejemos, por eso, que sean ellos –los musulmanes- los que tengan la última palabra.<sup>337</sup>”, escribe Agamben y, a continuación, cita los testimonios de Lucjan Sobieraj, Feliksa Pierkarska, Edgard Sokol, Jerzy Mostowsky, Karol Talik, Adolf Gawalewicz, Włodzimierz Bokowski, Bronisław Goscinski. Aquí, personas en situación de calle o en riesgo habitacional grave no tienen la *última* palabra, tienen las palabras que dicen, también, la impotencia de la lengua. Transcribo algunos textos que ellos escribieron<sup>338</sup>:

-Llegué a una iglesia, estaba sola cuando apoyé mi espalda en la puerta grande... Yo no estaba bien conmigo, mis sentimientos, los dolores físicos e interiores, todo estaba en mi cuerpo. Mónica Leguero

-Lo insólito de la pequeñez en lo grandioso de la vida misma. Mónica Leguero

-Y creo que efectivamente es de ese modo y justamente por eso, para disfrutar más de nuestra finitud, que tenemos la posibilidad de no abandonarnos, de hacer que nuestra mente, nuestra alma, alberguen más

---

<sup>336</sup> Ruth Edelmann., Lucy Z., Ulises P., Graciela P., Raúl L., Nélica C., Norberto Millán, Marcelo Ortega, Mario Sánchez Kirby, Mónica Leguero, son algunas de las más de cien personas que transitaron en diversos períodos el taller de literatura y/ o de reflexión que coordinó, desde el año 2002 junto a la Licenciada Irene Miravent en la Organización no gubernamental Diagonal.

<sup>337</sup> Agamben, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. HOMO SACER III*, op.cit., p.173

<sup>338</sup> Los textos citados fueron escritos por algunos de los participantes del taller literario de Diagonal Asociación Civil.

conocimientos, más sensaciones, más emociones; de hacer que nos sintamos más “grandes” durante el camino que transitamos en esta parte de la vida que es la que conocemos, la terrenal. Y entiendo la expresión “más grandes” no en un sentido comparativo con los demás, sino referido sólo a nosotros mismos, a nuestro propio espíritu. Mario Sánchez Kirby

-Corría el año 2003, no tenía trabajo y me sentía muy mal, todavía la estoy peleando. Marcelo Ortega

-Porque si no se lucha contra lo que no queremos (aunque parezca superior a nuestras fuerzas), jamás encontraremos el camino correcto. Norberto Millán.

-La calle, iba a vivir en la calle. Pido perdón por no decir por qué me fui a la calle... Caminar sin rumbo, ¿a dónde ir? Iba arrastrando mis pies que me hicieron bajar hasta el abismo... Me vi rodeado de vacío, había crisis en el país, eran tiempos de cacerolazos. En medio de tanto ruido me preguntaba: ¿quién soy? Horacio Cifre

-Al otro Horacio es a quien le pasaron las cosas. Todo comenzó el 27 de mayo de 1990, el día, Dios mío, en que su madre partió, la despedida. Yo, en cambio, deseo estar tranquilo, lo deseo. Yo camino sin pensar. Él, el otro Horacio, en estos trece años, piensa en su realidad y sus preguntas: ¿por qué me pasan cosas que es imposible entender? Yo vivo en la rutina, todos los días igual, el otro Horacio está siempre peleando, siente deseos de no quedarse. Debo reconocer que de Horacio tengo pocas noticias, sólo rumores, sé que no se siente bien. A mí me gusta viajar, al otro también le gusta viajar pero a mí me gusta viajar por placer y al otro, acaso, para olvidar. Yo deseo vivir en paz, a mí no me importa lo que digan de mí, el otro es un sentimental y yo creo que soy fuerte.

Nuestra relación se hace imposible, él recuerda, yo no, ya basta. Él se aferra a lo espiritual yo, en cambio, estoy lleno de preguntas y me pregunto: ¿por qué sufre?, ¿por qué es feliz? ¿acaso le tengo envidia al otro Horacio? Él es feliz en el dolor, a mí me cuesta.

Sé que su vida no fue fácil en estos trece años, él estuvo solo, él dice siempre que tiene hermanos de comunidad, ¿qué será eso? Él cree, yo tengo dudas. Pienso que ya todo terminó para mí, él no, él sigue luchando, peleando a pesar de que ya no tiene fuerzas. Dios, ¿dónde encuentra tanta fuerza?

Nuestra relación: yo deseo liberarme de él, deseo irme de vos, no aceptar mi realidad. Él acepta su realidad y tiene deseos de superarse, mi deseo es olvidarme de él pero él vive en mí. Yo soy parte de él, ¿acaso somos iguales?

El 27 de mayo será el momento, yo deseo encontrarme con Horacio. Al otro Horacio le pasaron muchas cosas, también su alegría interior, sus ganas de vivir, sus palabras de aliento, ¿dónde estás Horacio? Yo me detengo, mi presente, el otro Horacio, su presente y su pregunta, ¿acaso soy alguien?

Una vez escuché que a Horacio le gusta la libertad, ser libre. Es cierto, yo deseo ser como el otro, Horacio. Horacio Cifre<sup>339</sup>

---

<sup>339</sup> El texto fue escrito por Horacio Cifre como variación del texto de J.L. Borges, ‘Borges y yo’ (*Obra Completa*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 808) y leído en la ‘Exposición y Encuentro de Revistas Alternativas y Digitales’ organizado por la Biblioteca del Congreso de la Nación en agosto de 2003.

\* A las personas que constituyen el paradigma llamado Guillermo F. está dedicado este trabajo de tesis.

## VII

### **Programa de aplicación del concepto de ‘Textualidad subjetiva’**

La cuidada selección de lecturas y determinadas consignas que alientan la escritura se presentan aquí como un programa de fortalecimiento subjetivo y están pensadas para que la fragmentación interior y el desamparo no resulten los episodios dominantes de nuestros relatos. El programa de lectura y escritura permitirá vislumbrar la posibilidad de que la subjetividad se integre en textos que permitan comprendernos en todo aquello que somos en cuanto fuerza, imaginación, sensibilidad.

**OBJETIVOS:**

La noción de ‘Textualidad subjetiva’ es un eje en el que confluyen diversos vectores indispensables: la lectura, la escritura, la interpretación, el legado literario y, sobre todo, la posibilidad de articular la subjetividad en torno a un lenguaje que depara comprensión del sí mismo y del mundo.

El objetivo general del taller es estimular la lectura y la escritura de textos teóricos y de ficción con el fin de profundizar las potencialidades narrativas en los diferentes géneros (cuento, novela, teoría) pero también conocer los efectos que la escritura y la lectura tienen en la esfera subjetiva.

Los objetivos específicos son los siguientes:

-Desarrollar, en forma teórica y práctica, las capacidades expresivas de los participantes a fin de explorar y enfatizar la noción de ‘textualidad subjetiva’ acentuando la potencia cohesionante de las tramas.

-Apreciar los diferentes géneros literarios como vehículo de la configuración del sí mismo y del mundo.

-Explorar, con la lectura de textos de diferentes géneros (ficción, filosofía, historia) y la escritura de consignas pertinentes, ciertos conceptos de la teoría: identidad, dialéctica mismidad-alteridad, *mimesis*, trama, temporalidad narrativa etc.

-Repasar algunas técnicas y herramientas narrativas (construcción de personajes, monólogo interior, diálogo, posición del narrador, extrañamiento, tipos de finales, etc.) con el propósito de producir textos que redunden en una ampliación de las propias capacidades expresivas, críticas y articuladoras del sí mismo.

-Ampliar el espacio lúdico mediante la lectura y la escritura.

#### METODOLOGÍA Y FORMA DE TRABAJO:

-Reuniones semanales de dos horas de trabajo en Bibliotecas, Hogares de Tránsito, Paradores, Escuelas para adultos, ONG's.

#### PÚBLICO:

Personas adultas con interés por la escritura y la lectura. El grado de instrucción puede ser diverso aunque hace falta una mínima capacidad de escritura y de lectura.

#### CONTENIDOS:

El programa se desarrollará en tres etapas conectadas entre sí:

##### PRIMERA ETAPA:

-Presentación de los problemas en torno a la noción de 'Identidad narrativa':  
¿Soy uno? ¿Soy muchos? ¿Cómo es que somos los mismos a pesar de los cambios, las variaciones corporales, anímicas, temporales?

Lecturas: *Fragmentos Póstumos* de F. Nietzsche, fragmentos de *Meditaciones metafísicas*, de Descartes (como ejemplos de modelos antitéticos de la identidad).

Consigna de escritura: *mimesis* estática vs. *mimesis* poética: descripción del propio cuerpo en la quietud del espejo, descripción cinematográfica: el cuerpo en el tiempo.

-Introducción a la ‘solución’ narrativa de la aporía: mediaciones y síntesis inducidas por las tramas narrativas. ¿Qué se entiende por ‘trama’ como síntesis de lo heterogéneo? Aproximación a la definición de narración ofrecida por P. Ricoeur: **“Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre esos puntos de vista.”**

Lectura de una trama histórica: ‘El hombrecito del azulejo’, de Manuel Mujica Lainez (*Misteriosa Buenos Aires*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1992.)

Consigna de escritura: primeras tramas: emplear las siguientes frases como principio y final de un texto: Puso el motor en marcha.../...su viaje no fue en vano.

## SEGUNDA ETAPA:

Exploración de las preguntas que motorizan las tramas a partir de la definición de narración antes citada:

1- **“Narrar es decir *quién ha hecho...***

-El personaje: graduaciones del Yo; presentación diversa de las personas/ personajes:

-Borges según la historia de la literatura (enciclopedia)

-Borges en la autobiografía: autopresentación de Borges en el ‘Epílogo de las Obras Completas’ (*Obra Completa III*, Buenos Aires, Emecé, 1989)

-Borges íntimo (selección de poemas borgeanos)

Consigna de escritura: invención de un personaje y descripción ‘enciclopédica’ en contraste con una descripción subjetiva.

-Técnicas de abordaje al Yo por medio de la construcción de personajes:

+La fisonomía del personaje: ¿qué revelan y ocultan el rostro, los gestos, la apariencia? Reflexiones acerca de la apariencia y la ‘profundidad’.

Lecturas: fragmentos seleccionados de descripciones en la ficción: *La Ocasión*, J.J. Saer (Buenos Aires, Alianza, 1992), *Libro de los seres imaginarios*, J.L. Borges (Barcelona, Bruguera, 1986).

Consigna de clase: descripción de dos seres imaginarios, dibujo de alguno de los seres imaginarios de Borges.

+ Objetos y ambientes reveladores de identidad. Inserción de los objetos en la literatura, la materialidad de la existencia y su expresión lingüística como problemática literaria. ¿Cuánto revelan los objetos y los ambientes de los personajes y sus conflictos?

Lectura: selección de poemas de Olga Orozco (*Obra completa*, Buenos Aires, Corregidor, 1997), de Pablo Neruda (*Navegaciones y regresos*, Barcelona, Bruguera, 1986), y de textos de Roberto Arlt (*Aguafuertes Madrileñas. Presagios de una guerra civil*, Buenos Aires, Losadas, 2000).

Consigna de escritura: elegir tres objetos y describirlos objetiva y subjetivamente.

+ Pantallazos internos, la exploración del mundo interior a través del de los personajes: monólogos interiores, el fluir de la conciencia y el estilo indirecto libre.

Lecturas: fragmentos de ‘Hamlet’ (Shakespeare, W., *Obras completas*, trad.:L. Astrada Marín, Madrid, Aguilar ediciones, 1949), *Al faro* (V. Wolf, trad.: A. Marichalar, Buenos Aires, Sudamericana, 1980), *Ulises –vol II-* (James Joyce, trad.: J.M. Valverde, Barcelona, Bruguera, 1983).

Consigna de escritura: elegir un tipo de procedimiento y escribirlo.

+ Los diálogos y la acción como reveladores de identidad. ¿Quiénes somos cuando hablamos? La expresividad a partir de la conversación y de la acción.

Lectura de ‘La excursión larga’, de Hebe Uhart (*Turistas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008).

Consigna de escritura: redacción de un dialogo fático.

## 2- “**Narrar es decir quién ha hecho *qué*...**

Amenazas del orden, conflictos, reveses de fortuna, dudas, decisiones... El conflicto (qué) como motor de la trama y variación de la identidad (modelos de concordancia y discordancia en las tramas)

Lecturas: ‘La intrusa’ de J.L. Borges (en *Obra Completa*, Buenos Aires, EMECÉ, 1974) y ‘El vástago’, de Silvina Ocampo (*Cuentos completos I*, Buenos Aires, EMECÉ, 1999).

Consignas de escritura: redactar otro final concordante, verosímil para el cuento ‘La Intrusa’. Redacción del final oculto de ‘A la Deriva’ de Horacio Quiroga (en *Cuentos de amor de locura y de muerte*, Buenos Aires, Losada, 2001).

## 3- **Narrar es decir quién ha hecho qué, *por qué*...**

-Motivaciones de la acción, tensiones internas y externas, introspección, pasiones. Introspección literaria. El papel del binomio causa /efecto en la

narración: relaciones necesarias y contingentes entre el 'quién', el 'qué', el 'por qué' y el 'cómo'. El 'por qué' como clave de la catarsis: el alivio de la verosimilitud, la inteligibilidad y el reconocimiento.

Lectura: Fragmentos escogidos de *Diccionario de los sentimientos* de J.A Marina y M. López Penas (Barcelona, Anagrama, 1999).

-Un medio propicio para revelar los 'por qué': el género epistolar. Discusión en torno a la vigencia del género, el uso 'íntimo' de la primera persona, perspectivismo del género, dosificación de la información y 'economías' del narrador. Lectura: '*Carta al padre*', de Franz Kafka (en *Carta al padre y otros relatos*, trad.: D.J. Vogelmann y F. Zanutigh, México, Porrúa, 1995).

Consigna de escritura: redacción de tres postales dirigidas a una madre, un amigo, un acreedor explicando los motivos del viaje.

#### **4- Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo...**

-Repaso de la red conceptual asociada al cómo: medios/circunstancias/recursos/modos/maneras/métodos/vías/diligencias/posibilidades/actuaciones etc. ¿Cómo se resuelven los conflictos, cómo se 'resuelve' la trama'?

-El cómo del hacer o del no hacer, congruencia del personaje y su acción a través del 'cómo' o modalidad de la acción. Las modalidades de la actualización de las potencias del personaje.

Lectura: 'Bartleby el escribiente' de Herman Melville y comentarios acerca de 'Bartelby o de la contingencia' de Giorgio Agamben (Deleuze, G., Agamben, G., Pardo., J.L., *Preferiría no Hacerlo, Bartleby el escribiente de Herman*

*Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, versión castellana de J.L. Pardo y traducción de Bartleby el escribiente de J.M. Benítez Ariza, Valencia, Pretextos, 2001).

Consigna de escritura: incluir en una trama las siguientes frases: A diferencia de la vez anterior.../sólo un cambio de actitud.../si hubiera.../a medida que el momento se acercaba.../se felicitó por...

### TERCERA ETAPA:

Sabiduría práctica literaria; la aplicación de las estrategias narrativas a la propia vida: el efecto de la lectura en la subjetividad, leer historias para configurar la propia narración.

-Noción de *Mythos* (composición de los hechos en sistema, trama o intriga; fábula en su versión de invención y también de historia bien contada), nuevo repaso de las mediaciones y síntesis inducidas por las tramas narrativas.

Lectura: un modelo de la triple mediación que realiza la trama. ‘Viaje a la semilla’, de Alejo Carpentier (en *Cuentos completos*, Barcelona, Bruguera, 1985).

Consigna de Escritura: responder a las preguntas: ¿quién es X?, ¿qué hizo X?, ¿Por qué lo hizo X?, ¿cómo lo hizo X? Conectar las respuestas en un texto creativo.

-Introducción a la dialéctica *idem/ipse*. El polo de la mismidad y el polo del cambio que constituyen al sí mismo. Inscripción de la dialéctica *idem/ipse* en la noción de Identidad Narrativa.

Lectura: 'Pierre Menard Autor del Quijote' de Borges (*Obra Completa, op.cit*) como modelo de configuración de la identidad a partir de la lectura y la escritura.

Consigna de escritura: incluir la frase o idea 'él era mejor que sus ideas' en un texto de ficción.

### **Bibliografía General:**

-Agamben, G., *Idea della prosa*, Macerata, Quodlibet, 2002. En español: *Idea de la Prosa*, trad: Laura Silvani, Barcelona, Península, 1989.

-----*Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995. En español: *Homo Sacer, el poder soberano y la nuda vida*, trad.: A. Gimeno Cuspirena, Valencia, Pre-textos, 1998.

----- *L' uomo senza contenuto*, Macerata, Quodlibet, 1994, segunda edición. Versión en inglés: *The man without content*, translation: Georgia Albert, California, Stanford University Press, 1999.

-----*La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza, 2005. En español: *La potencia del pensamiento, Ensayos y conferencias*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

-----*Potentialities*, translation: Daniel Heller-roazen, California, Stanford University Press, 1999.

-----*Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino, Einaudi, 2001, segunda edición. En castellano: *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad: Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2001.

-----*Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentales*, Torino, Einaudi, 1977. En castellano: *Estancias, la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, trad: Tomás Segovia, Valencia, Pre-textos, 2001.

- Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996. En castellano: *Medios Sin Fin, notas sobre política* trad.: A. Gimeno Cuspinera, Valencia Pre-textos, 1998.
- Quel resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998. En castellano: *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo, Homo Sacer III*, Trad: A. Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- *Il linguaggio e la morte*, Torino, Einaudi, 1982. En castellano: *El Lenguaje y la muerte, un seminario sobre el lugar de la negatividad* trad: T. Segovia, Valencia, Pre-textos, 2003.
- La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001. En castellano: *La comunidad que viene*, trad.: de J.L. Villacañas y C. La Rocca, Madrid, Editora Nacional, 2003.
- *Stato di eccezione. Homo sacer II*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003. En castellano: *Estado de Excepción*, Trad.: Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2004.
- L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri. En inglés: *The Open, man and animal*, trad: Kevin Attell, California, Stanford University Press, 2004.
- Profanazioni*, Roma, Nottetempo, 2005. En castellano: *Profanaciones*, trad.: de Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2005.
- *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2* Vicenza, Neri Pozza, 2007. En castellano: *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno. Homo sacer, II, 2*, trad.: F. Costa, E. Castro., M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.
- Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento. Homo sacer II, 3*, Gius, Laterza & Figli, 2008. En castellano: *El sacramento del lenguaje. Archeología del juramento. Homo sacer II, 3*, Trad.: M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2010.
- Signatura rerum. Sul metodo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2008. En castellano: *Signatura rerum. Sobre el método*, Trad.: F. Costa y M. Ruvituso, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2009.
- Nudità*, Roma, Nottetempo, 2009. En castellano: *Desnudez*, trad.: M. Ruvituso, M.T. D'Meza, C. Sardoy, Buenos Aires, 2011.
- Deleuze, G., Agamben, G., Pardo., J.L., *Preferiría no Hacerlo, Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby*, versión castellana de J.L. Pardo y traducción de Bartleby el escribiente de J.M. Benítez Ariza, Valencia, Pre-textos, 2001.
- Aguiar e Silva, V. M. de, *Teoría de la literatura*, trad.: V. García Yerba, Madrid, Gredos, 1979.

- Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato, lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, traducción: G. Aranzueque, A.I. Caballero, A. Del Río y otros, Madrid, Vicedecanato de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Autónoma de Madrid), 1997.
- Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, trad.: C. Ribalta, Barcelona, Lumen, 2000.
- , *La condición humana*, trad.: R. Gil Novales, Barcelona, Paidós, 2005.
- Arfuch, L., *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Arfuch, L. (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005
- Aristóteles, *Poética*, trad.: E. Sinnott, Buenos Aires, Colihue, 2006.
- Arlt, R., *Aguafuertes Madrileñas. Presagios de una guerra civil*, Buenos Aires, Losadas, 2000.
- Asociación Holocaustos, *La eutanasia de las personas con discapacidades: las primeras víctimas de Hitler*, trad.: E. Odriozola, UNESCO, Buenos Aires, 2010.
- Auerbach, E., *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, trad.: I Villanueva y E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Aynesworth, D., 'Autobiography and Anonymity', *The French Review*, Vol. 52, No. 3, Feb. 1979, pp. 401-409. Published by: American Association of Teachers of French. Dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/389932>. (consulta 08/02/2010)
- Bachtin, M., *Estética de la creación verbal*, trad.: T. Bubnova, México, Siglo XXI, 1982.
- Banfi, A., *Filosofía y literatura*, trad.: R. de la villa, Madrid, Tecnos, 1991.
- Barthes, R., *El placer del texto y Lección inaugural*, Trad: N. Rosa y O. Terán, Buenos Aires, Siglo XXI editores, 2008.
- El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*, trad.: N. Rosa, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2011.
- Roland Barthes por Roland Barthes*, trad.: J. Batallé, Barcelona, Kairós, 1978.
- S/Z*, trad.: N. Rosa, México, Siglo veintiuno editores, 1997.
- La preparación de la novela*, trad.: P. Wilson, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2005.
- Barthes, R., *De la obra al texto* (en línea), dirección URL: <http://www.scribid.com/doc/21540421/Barthes-Roland-De-La-Obra-Al-Texto> (consulta: diciembre de 2010)
- Begué, M-F., *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002.
- Benslama, Fethi, *La représentation et l'impossible*, Conférence prononcée au Musée memorial des enfants d'Izieu le 2 avril 2000.
- Blanchard, M. E., 'The Critique of Autobiography Author', *Comparative Literature* (en línea), Vol. 34, No. 2, Spring, 1982, pp. 97-115. Published by:

- Duke University Press on behalf of the University of Oregon Stable. Dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/1770757> (consulta: 08/02/2010)
- Blecuá, J.M., *Revolución de la lingüística*, Salvat editores, Barcelona, 1973.
  - Borges, J.L., *Obra Completa*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
  - Broch, Hermann, *Autobiografía psíquica*, trad.: M. Sáenz, Buenos Aires, Losada, 2008.
  - Calvo Martínez, T., Ávila Crespo, R., (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, trad.: J.L. García Rúa, Barcelona, Anthropos, 1991.
  - Castro, E., *Una arqueología de la potencia*, Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones/UNSAM EDITA, 2008.
  - Ceserani, R., *Introducción a los estudios literarios*, Trad.: J. Ledo Martínez, Barcelona, Crítica, 2004.
  - Cohen, E., *Los narradores de Auschwitz*, Editorial Fineo, México, 2007.
  - Corona, P. E., *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005.
  - Corona, N. E., (ed.), *La cuestión de la subjetividad. Perspectivas y dimensiones: yo, identidad, persona*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 2009.
  - Cragolini, M.B., *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.
  - , *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, editorial Biblos, 2003.
  - , *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del 'entre'*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.
  - De Aguiar e Silva, V. M., *Teoría de la literatura*, Madrid, Gredos, 1979.
  - Deleuze, G., *Francis Bacon. Lógica de la sensación*, trad.: I. Herrera, Madrid, Arena Libros, 2005.
  - Lógica del sentido*, trad.: M. de Morey, Barcelona, ediciones Paidós, 1989.
  - *Nietzsche y la filosofía*, trad.: C. Artal. Barcelona, ed. Anagrama, 2000.
  - *Proust y los signos*, ed. Anagrama, 1970.
  - *Spinoza y el problema de la expresión*, trad.: H. Vogel, Barcelona, ed. Muchnik, 1996.
  - Spinoza: filosofía práctica*, trad.: A. Escotado, Barcelona, Tusquets, 2001.
  - *En medio de Spinoza*, Trad.: equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2004.
  - Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, trad.: equipo editorial Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2005.
  - Deseo y Placer*, trad.: S. Barei, Buenos Aires, Alción editora, 2004.
  - *Conversaciones*, trad.: J.L. Pardo, Valencia, ed. Pre-textos, 1996.
  - La isla y desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, trad.: J.L. Pardo, Valencia, Pre-Textos, 2005.

- Deleuze, G., Guattari, F., *El antedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad.: F. Monge, ed. Barcelona, Ediciones Paidós, 1985.
- *Kafka. Por una literatura menor*, Trad.: J. Aguilar Mora, ed. Era, 1972.
- *¿Qué es la filosofía?*, trad.: Th. Kauf, Barcelona, ed. Anagrama, 1999.
- Deleuze, G., Bene, C., *Superposiciones*, trad.: J. Algasi, Buenos Aires, Ediciones Artes del Sur, 2003.
- Deleuze, G., Foucault, M., *Theatrum Philosophicum y Repetición y Diferencia*, trad.: F. Monge, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Derrida, J. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, trad.: P. Peñalver, Barcelona, Paidós, 1997.
- *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad.: M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1997.
- *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad.: P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1995
- y Dufourmantelle, A., *La hospitalidad*, trad.: M. Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.
- *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad.: H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- *El lenguaje y las instituciones filosóficas*, Introducción: C. de Peretti, Ediciones Paidós, Barcelona, 1995.
- Descombes, V., *Lo mismo y lo otro*, traducción: E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1998.
- Eco, U., *Los límites de la interpretación*, Trad.: H. Lozano, Barcelona, Editorial Lumen, 2000.
- Estebánez Calderón, D., *Diccionario de términos literarios*, Madrid, Alianza, 1996.
- Estiú, E., “Concepción platónico-aristotélica del arte”, *Revista de Filosofía*, La Plata, N° 24 ,1982.
- Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, trad.: E. Frost, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- , *¿Qué es un autor?*, trad.: S. Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2010.
- , *Hermenéutica del sujeto*, trad.: F. Álvarez Uría, La Plata, Editorial Altamira, 1996.
- , *El orden del discurso*, trad.: A. González Troyano, Madrid, Ediciones Endimión, 1996.
- , *El yo minimalista y otras conversaciones*, trad.: G. Staps, selección de G. Kaminsky, Buenos Aires, La marca, 2003.
- , *El coraje de la verdad, el gobierno de sí y de los otros*, trad.: H. Martignone, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- García Alonso, R., *Ensayos sobre literatura filosófica*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1995.

- Ginzburg, C., *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Trad.: L. padilla López, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Giordano, Alberto, 'Cultura de la intimidad y giro autobiográfico en la literatura argentina actual', *Revista Pensamiento de los confines*, N° 21, diciembre de 2007, p.13.
- Giorgi, G., Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Goebbels, J., *The Goebbels diaries*, translation and edition: L.P., Lochner, London, Hamish Hamilton, 1948.
- Grass, G., *Pelando la cebolla*, trad.: M. Sáenz, Buenos Aires, Alfaguara, 2007.
- , *Escribir después de Auschwitz, reflexiones sobre Alemania: un escritor hace balance de 35 años*, trad.: M. Sáenz, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gun, E., *Dachau. Testimonio de un superviviente*, trad.: M. Jiménez Sales, Barcelona, Bruguera, 1976.
- Guerrero, L.J., *Revelación y acogimiento de la obra de arte*, Buenos Aires, Losada, 1956.
- Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, trad.: M. Jiménez Redondo, Barcelona, Taurus humanidades, 1983.
- Habermas, J., *Sobre Nietzsche, y otros ensayos*, trad.: M. Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 1982.
- Havelock, E.A., *Prefacio a Platón*, trad.: R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1999
- Heidegger, M., *La época de la imagen del mundo*, trad.: A Wagner de Reyna, Santiago de Chile, Ediciones de los Anales de la Universidad de Chile, 1958.
- Heidegger, M., *Arte y poesía*, trad.: Samuel Ramos, México, FCE, 1958.
- Heidegger, M., *De Camino al habla*, trad.: Y. Zimmermann, Barcelona, Odós, 1990.
- Heidegger, M., *Caminos de Bosque*, trad.: H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 1997.
- Hetata, Sh., 'The Self and Autobiography', *PMLA Special Topic: America: The Idea, the Literature*, Vol. 118, No. 1, Jan., 2003, pp. 123-125. Published by: Modern Language Association. Dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/823206> (consulta 08/02/2010)
- Howarth, W. L., 'Some Principles of Autobiography', *New Literary History*, Vol. 5, No. 2, Changing Views of Character, Winter, 1974, pp. 363-381. Published by: The Johns Hopkins University Press. Dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/468400> (consulta: 08/02/2010)
- Jakobson, R., Barthes, R., y otros, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, trad.: M.T. La Valle y M. Pérez Rivas, Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1971.
- Jauss, H.R., *La literatura como provocación*, Barcelona, Península, 1976.
- Jonas, H., *Poder o impotencia de la subjetividad*, trad.: I. Giner, Barcelona, Paidós, 2005.
- Joyce, J., *Ulises –vol II-*, trad.: J.M. Valverde, Barcelona, Bruguera, 1983.
- Jünger, E., *El autor y la escritura*, trad.: R. Alcalde, Barcelona, Gedisa, 1996.

- Kafka, F., *Carta al padre y otros relatos*, trad.: D.J. Vogelmann y F. Zanutigh, México, Porrúa, 1995.
- Klemperer, V., *I will bear witness, a diary of the nazi years*, trad: M. Chalmers, New York, Random House, 1988.
- , *LTI La lengua del tercer reich, apuntes de un filólogo*, trad.: A. Kovacsics, Editorial Minúscula, Barcelona, 2004.
- Kundera, M., *El arte de la novela*, trad.: F. De Valenzuela y M.V. Villaverde, Barcelona, Tusquets, 1994.
- , *Los testamentos traicionados*, trad.: B. de Moura, Barcelona, Tusquets, 1994.
- Lakoff, G., Jonson, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, trad.: C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998.
- Le Breton, *Antropología del cuerpo y modernidad*, trad.: P. Mahler, Ediciones Nueva visión, Buenos Aires, 1995.
- Leigh, J., 'Autobiography and the Problem of the Subject', *The Figure of Autobiography* (en línea), Vol. 93, No. 4, May, 1978, pp. 733-749. Published by: The Johns Hopkins University Press Dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/2906603> (consulta 08/02/2010)
- Littell, J., *Lo seco y lo húmedo*, trad., M. T. Gallego Urrutia, Barcelona, RBA libros, 2009.
- , *Las benévolas*, trad., M. T. Gallego Urrutia, Barcelona, RBA libros, 2007.
- Lynch, M., *Filosofía y/o literatura, identidad y/o diferencia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Lyotard, J-F., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, trad.: E. Lynch, Barcelona, Gedisa, 1986.
- , *¿Por qué filosofar?*, trad.: G. González, Barcelona, Paidós, 1996.
- , *La diferencia*, trad.: A. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1996.
- , *La condición posmoderna*, trad.: M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 2000.
- Maceiras Fafián, M., *Verdad, interpretación y comunicación. Actas de Horizontes de la hermenéutica 1998*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998.
- Maceiras Fafián, M., *Metamorfosis de lenguaje*, Madrid, Editorial Síntesis, 2002.
- Man, Paul de., 'La autobiografía como desfiguración', trad.: A. Loureiro, en *La autobiografía y sus problemas teóricos, Anthropos Revista de estudios e investigación documental*, N° 29, diciembre de 1991.
- Minujin, A., *Cuesta Abajo, los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*, Buenos Aires, Unicef-Losada, 1997.
- Nancy, J-L., *Corpus*, trad.: P.Bulnes, Madrid, Arena Libros, 2003.
- , *58 indicios sobre el cuerpo. Extensión del alma*, trad.: D. Alvaro, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

- Nehams, A., 'Sobre la imitación y la poesía en la República X', trad.: E. Ludueña en *Plato: critical Assesments N.*, Smith (ed.), Vol III, London and New York Routledge, 1998, pp.296-323.
- Neruda, P., *Navegaciones y regresos*, Barcelona, Bruguera, 1986.
- Nietzsche, F., *Ecce homo, Cómo se llega a ser lo que se es*, trad.: A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- , *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, trad.: A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- , *La genealogía de la Moral*, trad.: A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- , *Más allá del bien y del mal*, trad.: A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1997.
- , *Así habló Zarathustra*, trad.: A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- , *El nacimiento de la tragedia*, trad.: A. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- , *El Anticristo, maldición sobre el cristianismo*, trad.: A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- , *Humano demasiado humano*, trad.: D. Castrillo Mirat, Madrid, Edaf, 1980.
- , *Aurora*, trad.: G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- , *La ciencia jovial*, trad.: J. Jara, Caracas, Monte Ávila, 1991.
- , *Fragmentos póstumos en torno al sujeto*, traducción: M.B. Cragolini, ficha de seminario: 'Máscara e identidad en la filosofía de Nietzsche: aproximaciones actuales', Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2000, circulación interna.
- Nussbaum, M., *Paisajes del pensamiento, la inteligencia de las emociones*, trad.: A Maira, Barcelona, Piados, 2008.
- Nussbaum, M., *El conocimiento del amor, ensayos sobre filosofía y literatura*, trad.: R. Orsi Portalo y J. M. Inajeros Ortiz, Madrid, Machado Libros, 2005.
- Ocampo, S., *Cuentos completos I*, Buenos Aires, EMECÉ, 1999.
- Orozco, O., *Obra completa*, Buenos Aires, Corregidor, 1997.
- Peretti, C. de., "Deconstrucción y autobiografía" en *Actas de Horizontes de la hermenéutica*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 271-281.
- Pozuelo Yvancos, J.M., *De la autobiografía*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Presas, M. A., *La verdad de la ficción*, Buenos Aires, Almagesto, 1997.
- Presas, M. A., 'En busca de sí mismo', *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XX N°1, mayo, 1994.
- Quiroga, H., *Cuentos de amor de locura y de muerte*, Buenos Aires, Losada, 2001.
- Rancière, J., *La palabra muda. Ensayos sobre las contradicciones de la literatura*, trad.: C. González, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- Rella, F., *El silencio y las palabras*, trad.: A. Fuentes Martel, Barcelona, Paidós, 1992.

- , *Metamorfosis, imágenes del pensamiento*, trad.: Jordá, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- , *Desde el exilio. La creación artística como testimonio*, trad.: P. Fleisner, Buenos Aires, La Cebra, 2010.
- Ricoeur, P., *Temps et récit I: l'histoire et le récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1985. En castellano: *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad.: Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- , *Temps et récit II: la configuration dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, 1985. En castellano: *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad.: Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- , *Temps et récit III: le temps raconté*, Paris, Éditions du Seuil, 1985. En castellano: *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad.: Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1995.
- , *Lo voluntario y lo involuntario I y II –El proyecto y la motivación / Poder, necesidad y consentimiento-*, trad.: J.C. Gorlier, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986.
- , *Soi – même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990. En castellano: *Sí mismo como otro*, trad.: Agustín Neira, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- , *Discurso, metafísica y hermenéutica del sí mismo. Actas de Horizontes de la hermenéutica 1998*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998.
- , *La Métaphore Vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. En castellano: *La metáfora viva*, trad.: A. Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad/Editorial Trotta, 2001.
- , *Historia y narratividad*, Trad.: G. Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *De otro modo (lecturas de De Otro Modo que ser o Más Allá de la Esencia de E. Levinas)*, Trad.: A. Sucasas, Barcelona, Anthropos, 1999.
- , *Réflexion faite, autobiographie intellectuelle*, éditions Esprit, 1995. En castellano: *autobiografía intelectual*, trad.: P. Willson, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997
- , *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, éditions Labor et Fides, 1986.
- , *La mémoire, L'histoire, l'oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- , *Del texto a la acción*, trad.: P. Corona, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *Vivant jusqu' à la mort suivi de Fragments*, Paris, Éditions du Seuil, 2007. En castellano: *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*, trad.: H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- , *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, trad.: N. Corona, R. Ferrara, J.C. Porlier, M-F. Begué, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- , *Ética y Cultura*, trad.: M. Prelooker, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

- , *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*, trad.: R. Ferrara, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- , *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et M. de Launy*, Hachette, 1995.
- , *Le conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969. En castellano: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad.: A. Falcón, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Discurso, Metafísica y hermenéutica del sí mismo. Actas del congreso Horizontes de la hermenéutica*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, Santiago de Compostela, 1998, pp.19-32
- Ricoeur, P., Ewald, F., 'Un parcours philosophique, entretien avec Paul Ricoeur', *Magazine Littéraire; Paul Ricoeur: morale, histoire, religion: une philosophie de l'existence*, Paris, septiembre de 2000, n° 390, pp. 20-26.
- Saer J.J., *Lo imborrable*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003.
- Sebal, W.G., *Sobre la historia natural de la destrucción*, trad.: M Sáenz, Barcelona, Anagrama, 2010.
- Sereny, G., *Albert Speer, el arquitecto de Hitler: su lucha con la verdad*, trad.: A. Leal, Buenos Aires, Vergara, 2006.
- , *Into That Darkness, an examination of conscience*, translation: L.P. Lochner, New York, Random House, 1983.
- Semprún, J., *La escritura o la vida*, trad.: Th. Kauf, Buenos Aires, Tusquets, 2004.
- Shakespeare, W., 'Hamlet' en *Obras completas*, trad.: L. Astrada Marín, Madrid, Aguilar ediciones, 1949.
- Sibilia, P., *El hombre postorgánico. Cuerpo subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- VV.AA, *Anthropos -Revista de documentación científica de la cultura; Filosofía y literatura, historia de una relación e interna reflexión-*, N° 129, Barcelona, febrero 1992.
- Macron, E., 'Présences et voix d'écrivains', *Magazine Littéraire; Paul Ricoeur: morale, histoire, religion: une philosophie de l'existence*, Paris, septiembre de 2000, N° 390, pp. 52-53.
- Magris, C., *El Danubio*, trad.:J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1997.
- , *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, trad.: P. Estelrich, Barcelona, Ediciones Península, 1993.
- Marcos de Pinotti, G. E., 'Algunos aspectos de la crítica platónica al arte imitativo – La analogía entre el sofista y el pintor-', *Hypnos revista del departamento y del programa de pos grado en filosofía de la Pontificia Universidad Católica de San Pablo*, Año II, San Pablo, primer semestre 2006, pp. 73- 88.
- , 'La crítica platónica a oradores, poetas y sofistas: hitos en la conceptualización de la mimesis.' (en línea). Dirección URL: <[http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0121-36282006000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-36282006000200002&lng=en&nrm=iso)>. ISSN 0121-3628. (consulta 15-02-2011)

- Merkel, U., *El yo inestable o la novela de la modernidad como 'metafísica concreta'*, ficha de la conferencia pronunciada en la UBA, mayo, 1997, circulación interna, UBA.
- Mongin, O., 'La représentation du passé', *Magazin Littéraire; Paul Ricoeur: morale, histoire, religion: une philosophie de l'existence*, Paris, septiembre de 2000, n° 390, pp. 27-29.
- Murray, D. M., 'All Writing Is Autobiography', *College Composition and Communication*, Vol. 42, No. 1, Feb., 1991, pp. 66-74. Published by: National Council of Teachers of English. Dirección URL: <http://www.jstor.org/stable/357540>. (consulta 08/02/2010)
- Ochando Aymerich, C., *La memoria en el espejo. Aproximaciones a la escritura testimonial*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- Petit, Michèle, 'Lectura literaria y construcción del sí mismo' y 'Del espacio íntimo al espacio público' en *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp.41-67; 103-125
- Petitdemange, G., 'La notion de sujet', *Magazine Littéraire; Paul Ricoeur: morale, histoire, religion: une philosophie de l'existence*, Paris, septiembre de 2000, N°390, pp.58-63.
- Robin R., *Identidad, memoria y relato –la imposible narración de sí mismo-*, Buenos Aires, Cuadernos de posgrado, Oficina de publicaciones CBC, UBA, 1996.
- Sartre, J.P., *El escritor y su lenguaje*, trad.: E. Gudiño Kiefer, Buenos Aires, Losada, 1973.
- Saussure, F. de, *Curso de lingüística general (tomos I y II)*, trad.: A. Alonso, Buenos Aires, Losada, 2007.
- Scavino, D., *Saer y los nombres*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004
- Scavino, D., *El señor, el amante y el poeta, notas sobre la perennidad de la metafísica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- Scavino, D., *La filosofía actual, pensar sin certezas*, Buenos Aires, Piados, 2007
- Simon, J. (comp.), *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa, 1977.
- Smith, R., *Derrida and autobiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Snell, B., *La estructura del lenguaje*, trad.: M. Macau de Lledó, Madrid, Gredos, 1966.
- Steiner, G., *Lenguaje y silencio, Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad.: M. Ultorio, México, Gedisa editorial, 1990.
- , *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, trad.: J.G. López-Guix, Barcelona, Destino, 2002.
- Taylor, Ch., 'Une philosophie sans frontières', *Magazine littéraire: Paul Ricoeur, morale, histoire, religion: une philosophie de l'existence*, Paris, septiembre, 2000, n° 390, pp.32-37.
- Todorov, T., *La vida en común, Ensayo de antropología general*, Trad.: H. Subirats, Buenos Aires, Taurus, 2008.

- Uhart, H., 'La excursión larga' en *Turistas*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008.
- Vattimo, G. (comp.), *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*, trad.: Victor Magno Boyé, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Vattimo, G., *Más allá del sujeto, Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción: J.C. Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vattimo, G., Rovatti, P.A (eds.), *El pensamiento débil*, trad.: L. Santiago, Madrid, Cátedra, 1995.
- Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, trad.: P. Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995.
- Verdenius, W. J., "Mimesis, Plato's doctrine of artistic imitation and its meaning to us", *Philosophia Antiqua, a series of monographs on ancient philosophy*, Leiden, Volume III, E.J. Brill, 1962, pp.1-50.
- Virno, P., *Palabras con palabras. Poderes y límites del lenguaje*, trad.: Y. Daffunchio, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- , *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*, trad.: E. Sadier, Buenos Aires, Cactus, Tinta Limón, 2004.
- , *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, trad.: A. Gómez, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2003.
- Violi, P., *El infinito singular*, trad.: J.L. Aja, C. Borra, M. Caffaratto, Madrid, ediciones Cátedra, 1991.
- Wahl, F., *¿Qué es el estructuralismo? La filosofía antes y después del estructuralismo*, Trad.: A. Pirk, Buenos Aires, Losada, 1975.
- Wood, J., *How fiction Works*, New York, Farrar, Trauss and Giroux, 2008.
- Woolf, V., *Al faro*, trad.: A. Marichalar, Buenos Aires, Sudamericana, 1980.
- Zizek, S., *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad.: de J. Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2001.





